شرح التهذيب للفاضل اللبيب ملا محمد امين استرابادي ملا محمد سعيد بن العلامة ملا محمد صالح المازندراني

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من يتلى من اوراق الاطباق ايات توحيده وتجلى من الانفس والافاق بينات تمجيده ونشكرك على ما علمتنا من القواعد وبينت لنا الهداية من الشواهد ونصلي على نبيك البشير النذير الصادق الذي ارسلته رحمة للخلائق وعلى آله المعصومين الذين هم مصابيح الظلم ومفاتيح كنوز العلم والحكم سيما سيد الابرار وقسيم الجنة والنار امير المؤمنين ومقنن قوانين الدين صلواتك عليه وعليهم اجمعين ما دارت السماء على الارضين

وبعد فيقول المفتقر الى رحمة الله الملك الحق المبين ابن محمد صالح محمد سعيد بن محمد صالح الحاكم محمد امين المازندراني [illegible] قسم الكلام من التهذيب للشيخ الامام اللوذعي شارح مقاصد الكلام بمطيعه التشديد كاشف معاقد لم يكن ليدركه احد بيد الحبر المسلم عند القاصي والداني المولى سعد الدين محمد التفتازاني مشتملا على مسائل الكلام الذي هو اساس الشرائع والاحكام وجدته روضة من رياض العلم مطوية اكمامها ومربعا من ربائع الفضل معمورة اكنافها ولم ار شرحا كشف عن اسرارها استارها ورفع قناع الاختفاء عن جباه ابكارها فخطر ببالي ان اشرح شرحا

بقضي

يتضمن بسط موجزه وحل ملغزه مع تحقيق للمقاصد وتحليل للمعاقد تذكرة لمن تذكر وتبصرة لمن تبصر سيما الولد الاعز الامجد الملقب بالكريم محمد رزقه الله جلاء اليقين والحقه بعباده الصالحين مستعينا بالله العليم الحكيم متوكلا عليه انه هو الودود الرحيم

هذا قسم الكلام من التهذيب هذا اشارة الى المرتب الحاضر في الذهن اذ الالفاظ المرتبة لا حضور لها ولا لمعانيها الا في الذهن وقيل الى النقوش الكتابة وفيه ان الحاضر من النقوش لا يمكن الا تشخصا وليس المراد تلك النقوش بل نوعه ولذا يقولون ان اسماء الكتب من اعلام الاجناس عند التحقيق وسمى هذا العلم كلاما لان اشهر الاختلافات فيه كانت في مسألة كلام الله تعالى اولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات اولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام في المسئلة

وفيه التبويب ترتيب الابواب هكذا الاول في المقدمة والثاني في الامور العامة والثالث في الاعراض والرابع في الجواهر والخامس في الالهيات والسادس في السمعيات

الباب الاول في المقدمة بكسر الدال وفتحها بمعنى ما تذكر قبل الشروع في المقاصد [illegible] به وتوقفها والظرفية مجازية اقامة للشمول الاسمى مقام الظرفي ثم اعلم انه لا بد في كل علم من تقديم اربعة امور ليكون طالبه على بصيرة في ذلك العلم الاول تعريفه الرسمي ليحيط [illegible] اجمالا والثاني موضوعه لتمييز العلم المطلوب في نظره اذ تمايز الموضوعات يتمايز العلوم والثالث بيان غايته ليزداد رغبته والرابع مرتبته ليعرف قدره ولما كان المقصود الاول ادخل في تلك البصيرة طوى عن ذكر الاخير واشار الى الاولين صريحا والى الثالث ضمنا

فقال الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية العلم يطلق تارة على نفس المسائل وعلى الملكة التي يقتدر بها على استحضارها وعلى التصديق بها والمراد ههنا هو الوسط اذا قلت فلان يعلم الكلام لا تريد ان جميع مسائله حاضرة في ذهنه بل تريد ان له حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ لتفاصيل مسائله بها يستحضر ما كان معلوما ويستحصل ما كان مجهولا ويمكن المراد بالملكة والمراد بالعقائد ما تعلق عليه نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام

الماخوذة من الشرع قسمان اعتقادية صرفة وتسمى اصلية وقد دون لها الكلام لحفظها و
عملية المقصود منها بالذات هو العمل وان كان الاعتقاد بها ايضا مقصودا وتسمى فرعية
وقد دون لها علم الفقه والمراد بالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وآله سواء
توقف على الشرع ام لا وسواء كان من الدين في الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالف
فليس المراد من قوله عن الادلة اليقينية ما هي كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم المتصدي
للاثبات فان الخصم مع كونه مخطئا لا يخرج عن علماء الكلام والدليل ما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه توليدا او اعدادا او لزوما او عادة الى مطلوب خبري علما او ظنا [illegible]
هو الاعتقاد الجامع للجزم والثبات والمطابقة هذا مفهوم التعريف واما احترازاته فخرج
بالعلم الذي هو بمنزلة الجنس الصنائع الجزئية وبالعقائد الدينية غير الشرعيات و
الشرعيات الفرعية وبحرف المجاوزة علم جبرئيل عليه السلام والنبي صلى الله عليه وآله و
كذا الائمة المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين عندنا فانها متعلقة بالعقائد والمراد ان العلم
بالعقائد ناش عن ادلتها والمتبادر من كون علم احد ناشيا عن الادلة حصوله لعالمه عنها
فلا يرد ان التصديق على علمهم ايضا باعتبار نوعه انه ناش عن الادلة وباليقينية علم المقلد
اذا استدل على الدليل الذي بما اشتهر فانه ظني عنده ايضا هذا ثم اعلم ان تعريفه يقتضي
ان يكون علم الكلام هو نفس العلم بالعقائد الدينية مثل علمنا بان الله تعالى واحد وانه
قادر وعالم الى غير ذلك واما سائر ما يذكر في الكتب الكلامية من مباحث الجواهر والاعراض
وامثال ذلك مما يتوقف عليه العلم بنفس العقائد فليس من علم الكلام على مقتضى تعريفه
فالاولى ان يقال الكلام علم يقتدر به على اثبات العقائد الدينية وموضوعه المعلوم
من حيث يتعلق بذلك اي بالعقائد الدينية موضوع كل علم ما يبحث فيه
عن عوارضه الذاتية التي تعرضه لذاته او لامر يساويه لا ما يعرضه لامر اعم او اخص
فالتعجب والضحك مثلا عرضان ذاتيان للانسان غريبان للحيوان وبالعكس الامر في الحس
والحركة الارادية قال الشيخ ولا يجب ان يكون العرض الذاتي مساويا لما هو عرض
ذاتي له بل قد يكون اخص منه بل المعتبر في ذلك عروضه للمعروض من حيث ذاته من غير ان

على ان يصير نوعا حقيقيا او لا يصير فهو ذلك العارض ثانيا وان كان المعروض بعد عروض ذلك العارض
يصير نوعا حقيقيا ثم المراد بمعرفة الموضوع الواجبة تقديمها في كل علم هو التصديق بموضوعية
الموضوع بمعنى ان الشيء الفلاني موضوع لهذا العلم وهو من المبادي التصديقية المركبة واما البسيطة
اي التصديق بان ذات الموضوع موجود فقد عدوها جزءا من العلم الذي تمايز العلوم بحسبها
لا يطلب ثبوتها فيه لكن اثبات ذلك التصديق وبيانه لا يمكن في ذلك العلم بل يجب ان
يكون اما بديهيا او مبينا في علم آخر واما ما ثبت الحاجة فهو من المبادي التصورية للعلم و
انما جعل التصديق بموضوعية الموضوع من مقدمات الشروع لانهم لما تفطنوا على ان
تمايز العلوم في انفسها انما هو بحسب تمايز الموضوعات ناسب تصدير العلم ببيان الموضوع
افادة لما به تميز بحسب الذات بعد ما افاد التعريف التميز بحسب المفهوم واللفظ جهة وحدة
المسائل اولا وبالذات هو الموضوع اذ فيه اشتراكها وبه اتحادها فلو لم يعرف جهة
الوحدة للكثرة التي تقصد تحصيلها لربما تصرف الطبع عنه الى ما ليس منها
ولا يخفى المقام على ما ذكره بعض الاعلام انهم لما حاولوا معرفة الاشياء
بقدر الطاقة البشرية على ما هو المراد بالحكمة وضعوا الحقائق انواعا واجناسا وغيرها
كالانسان والحيوان والموجود وبحثوا عن احوالها المختصة واثبتوها بالادلة فحصلت
لهم قضايا كسبية محمولاتها اعراض ذاتية لتلك الحقائق سموها بالمسائل وجعلوا
كل طائفة منها ترجع الى واحد من تلك الاشياء بان يكون موضوعاتها نفسه او جزءا
له او نوعا منه او عرضا ذاتيا له علما خاصا يفرد بالتدوين والتسمية اي باسم على حدة نظرا
الى ما لتلك الطائفة على كثرتها واختلاف محمولاتها من الامر المتحد من جهة الموضوع
اي الاشتراك فيه على الوجه المذكور ثم انه قد يتحد من جهات اخرى كالغاية وغيرها
ويوجد لها من بعض تلك الجهات ما يفيد تصورها اجمالا فيكون حدا للعلم او دالا
على حقيقته المستحصلة [illegible] ذلك المركب الاعتباري كان يقال هو علم يبحث فيه عن كذا

او علم بقواعد كذا والآخر بسما لكاتبي ان هو علم يقتدر به على كذا او يحترز به عن كذا او
يكون آلة لكذا فظهر ان الموضوع هو جهة وحدة مسائل العلم الواحد نظرا الى ذاتها و
انه لا يمنع لكون هذا علما وذاك علما آخر الا انه يبحث عن احوال شيء وذاك عن احوال
شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار فلا يكون تمايز العلوم بالنظر الى ذاتها وحقيقتها
لا يمنع لكون هذا علما وذاك علما آخر الا انه يبحث عن احوال شيء وذاك عن احوال شيء
آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار الا بالموضوعات وان كانت تتميز عند الطالب
بما له من التعريفات والغايات وقد اعترض عليه بان العلم كما يختلف باختلاف المحمول
فلم لم يجعل هذا وجه التمايز واجيب بانه ح لا ينضبط امر الاتحاد والاختلاف لاشتمال
كل علم على انواع خمسة من الاعراض الذاتية ولا يخفى ان منشأ الاعتراض عدم التفرقة
بين العلم بمعنى الصناعة اعني جميع المباحث المتعلقة بموضوع ما والعلم بمعنى حصول
الصورة اذا عرفت ذلك فاعلم ان المتقدمين من علماء الكلام جعلوا موضوع الكلام
الموجود بما هو موجود لرجوع مباحثه اليه فانهم قالوا ان المتكلم ينظر في اعم الاشياء وهو الموجود
فيقسمه الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض والعرض الى ما يشترط فيه الحياة
كالعلم والقدرة والى ما لا يشترط كالطعم واللون ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات و
الجماد ويبين اختلافها بالانواع او بالاعراض وينظر في القديم فيبين انه لا يتكثر
ولا يتركب وانه يتميز عن المحدث بصفات تجب له وامور تمتنع عليه واحكام تجوز في
حقه من غير وجوب او امتناع ويبين ان اصل الفعل جائز عليه وان العالم فعله
الجائز فيفتقر بجوازه الى محدث وانه تعالى قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم
بالمعجزات وان هذا واقع وح ينتهي تصرف العقل ويأخذ في التلقي من النبي صلعم
الثابت عنده صدقه فقبول ما يقول من الله تعالى من امر المبدأ والمعاد ثم لما
كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات قيدوا الموجود بحيثية كونه متعلقا
للمباحث الجارية على قانون الاسلام اي الطريقة المعهودة المسماة بالدين و
الملة المأخوذة من الكتاب والسنة وما يستند اليهما وقد اعترض عليه صاحب المواقف

بانه قد

بانه قد يبحث في الكلام عن احوال المعدوم والحال وعن احوال امور لا يتوقف تلك الاحوال على كون
تلك الامور موجودة في الخارج سواء كانت موجودة فيه ام لا كالنظر والدليل ولا يكون ان يؤخذ الموجود
اعم من الخارجي والذهني لان اكثر المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني واجاب في شرح المقاصد بان الانكار
كون هذه المباحث من مسائل الكلام بل من مباحث النظر والدليل من مباديه ومبحث المعدوم والحال
من لواحق مسئلة الوجود توضيحا للمقصود فان قيل مبحث اعادة المعدوم واستحالة التسلسل
ونفي الهيولى وامثال ذلك من المسائل قطعا قلنا هي راجعة الى احوال الموجود بانه هل يعاد بعد
العدم وهل يتسلسل الى غير النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم انها
من المسائل فكثير من المتكلمين يقولون بالوجود الذهني ومن لم يقل فعليه العدول الى المعلوم
وذهب بعض المتأخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى لانه يبحث عن صفاته الثبوتية
والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا ككيفية صدور العالم وحدوثها ونحوها وبامر الآخرة
كبعث المعاد وسائر السمعيات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع
من صفاته واحواله والى هذا ذهب صاحب الصحائف الا انه زاد والممكنات من حيث
انها تحتاج الى الله تعالى ليندرج ما يبحث في الكلام من احوال الجواهر والاعراض لا من حيث انفسها
الية كقولهم الجوهران لا يتداخلان والاعراض لا ينتقل لكن يرد عليه بعد ذلك ان موضوع العلم
لا يبحث فيه عن وجوده واثباته تعالى هو المقصد الاعلى والمطلب الاقصى في الكلام وذهب اكثر المتأخرين
منهم المص الى ان موضوعه هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية وهو كالموجود
في الشمول الا انهم يختاروا المعلوم ليصح على راي من لا يقول بالوجود الذهني ويدخل مباحث
المعدوم والحال من مسائل الكلام وفيه انهم ان ارادوا بالتعلق التعلق القريب يخرج عن الكلام
المسائل التي يتعلق بالمعلوم تعلقا بعيدا وان ارادوا الاعم يشمل التعلق البعيد ايضا يرد عليه
ان المعلوم بالحيثية المذكورة يتناول محمولات المسائل ايضا فلا وجه على هذا ما ذكره
السيد الشريف ان الحق موضوعه المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقائد الدينية
او وسيلة اليها وما يقال ان اراد بالمعلوم مفهومه فاكثر محمولات المسائل اخص منه كالحادث
مثلا وان اراد ما صدق عليه من الافراد كان اعم منه فلا يكون عرضا ذاتيا مبحوثا عنه
ما لم يقيد بجعله مساويا له فمدفوع بامر انفا ثم يتجه عليه ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها

في عروض القدرة بمنزلة المعلوم فلا يكون عرضها ذاتيا له من تلك الحيثية وان كان يبحث في المتكلم عن قدرته تعالى
لاثبات عقيدة دينية وقال بعض المحققين الاصوب ان لا فرق بين الكلام والالهي يجب ان يكون موضوع
كل منهما ان يكمل بموضوع كلا العلمين المرجح بجهة مرجحة فان حيثية المعلومية ايضا معتبرة فكل منهما
في عروض المحمولات ويكمل الفرق بينهما من حيث قانون البحث ويجب المبادي التي يؤخذ منها
الادلة والقياسات فان مسائل الدولة الكلامية يجب ان يكون على قانون يطابق ما ثبت
من ظواهر الشريعة بخلاف المبادي الالهي فانها لا يعتبر فيها ذلك الشرط بل تعتبر ان طابقت فذاك
والا فلا وكون الظواهر واما حيث تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات فيمكن ان يكون
مراعاته بين العلوم الشرعية والفلسفية بما يختلف في اعتباره [illegible] في كل منهما على حدة
واما غايته فهي بالنظر الى الشخص في قوة النظرية الترقي في حضيض التقليد الى ذروة
الايقان وبالنظر الى تكميل الغير ارشاد المسترشدين بايضاح الحجة والزام المعاندين باقامة
الحجة وما ذكره المصنف في تعريف الكلام يتضمن بيان اول قسمي الغاية واما ما ذكرنا فيعم
فيفهم منه كلا القسمين اما الثاني فظ واما الاول فلان المقلد لا يقتدر على اثبات العقائد
الدينية اذ الاقتدار هي القدرة التامة **العلم لا يحد لوضوحه وقيل لخفائه**
اعلم ان القوم اختلفوا في ان تصور العلم المطلق بكنه حقيقته بديهي او كسبي ثم القائلون
بالكسبية اختلفوا في انه هل يعسر تحديده ام لا فالمذاهب ثلثة الاول انه بديهي وهو مختار
الرازي واستدل على ذلك بدليلين الاول ان علم كل احد بوجوده ضروري والمطلق
جزء منه وان ما يتوقف على الضروري اولى بان يكون ضروريا واعترض عليه اولا بان الضروري
حصول علم جزئي متعلق بوجوده وهو غير تصوره وغير مستلزم له فلا يلزم تصور العلم المطلق
فضلا عن ان يكون ضروريا وثانيا انا لا نسلم اذا كان المطلق ذاتيا لما تحته والمقيد متصورا
بالكنه وكلاهما ممنوعان وقد تقرر الدليل هكذا كل احد يعلم بالضرورة انه موجود [illegible]
لكن انه عالم بذلك والعلم احد تصوري هذا التصديق وهو بديهي وان ما يتوقف على البديهي اولى
بان يكون بديهيا واجيب بان اللازم ان يكون تصور مطلق العلم بوجه ما بديهيا اذ يكفي
في التصديق تصور الطرفين بوجه ما ولا نزاع فيه والثاني ان غير العلم يعلم بالعلم
فلو علم العلم بغيره يلزم الدور واجيب بان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به

لا بتصور

لا بتصور حقيقة العلم اقول لا يخفى عدم انطباق الجواب على [illegible] اذ [illegible]
العلم والمذهب [illegible] فابين هذا من ذلك ثم ان منشأ الشبهتين عدم الفرق بين حصول العلم وتصوره
والفرق بينهما بين غير مشتبه والمذهب الثاني انه نظري يعسر تحديده والى هذا ذهب الغزالي وقال
طريق معرفته القسمة والمثال اما الاول فهو ان يميزه عما يلتبس به من الاعتقادات فنقول
الاعتقاد اما جازم او لا والجازم اما مطابق او لا والمطابق اما ثابت او لا فقد حصل من
القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم وتميز عن الظن بالجزم وعن الجهل بالمطابقة
وعن التقليد الجازم المطابق بالثابت الذي لا يزول بالتشكيك واما المثال فكان يقول
العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة او يقول كاعتقادنا ان الواحد نصف
الاثنين واعترض عليه في المواقف بانهما ان افادا تمييزا لحاصل معرفا والا لم يحصل بهما
معرفة ولا يخفى ما فيه فان الشيء قد يعلم بالتقسيم فيحصل له اسم وقد يتميز عن غيره في [illegible]
له الاسم بين الثبوت واقل ما يصلح للتعريف هو الاسم البين الثبوت قال

تنبيه

الغزالي يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر في اكثر
الاشياء والتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل بادراك الباصرة
يفهمك حقيقته فان قلت قوله الذاتيين بعد الجنس والفصل مستدرك قلنا ذهب في ذلك الى مذهب
القدماء فانهم اطلقوا الجنس على ما به الاشتراك والفصل على ما به الامتياز والمذهب الثالث
انه نظري لا يعسر تحديده وعرفوه بتعريفات فبعض المعتزلة قالوا العلم اعتقاد الشيء على ما هو
واعترض عليه في المواقف بانه غير مانع لدخول التقليد اذا طابق الواقع ثم قال فزيد عن ضرورة او
دليل فاندفع انتهى اقول لا يخفى ما فيه فان المقلد ايضا استدل بالدليل [illegible] فالصواب
تقييد الدليل بالتحقيق [illegible] ثم قال ويرد عليهم خروج المستحيل فانه ليس شيئا اتفاقا واجاب بعضهم
بان العلم لا يتعلق بالمستحيل فرده بان من انكر العلم بالمستحيل فهو مكابر ومناقض [illegible]
بهذا حكم على المستحيل بانه لا يعلم فيستدعي العلم به انتهى اقول [illegible] بان العلم لا يتعلق بالمستحيل
اراد ان العلم بكنه الحقيقة لا يتعلق به فلا يكون مناقضا فتامل ثم اجاب عن الايراد بان
المستحيل [illegible] شيء لغة وقال [illegible] المعرفة المعلوم على ما هو به واورد عليه في
المواقف بخروج علم الله تعالى اذ لا يسمى علمه معرفة مع انه معرف بانه علم وبان [illegible]
اذ المعلوم مشتق من العلم وبان ما هو به زائد اذ المعرفة لا يكون الا كذلك اقول اما ايراده

تعليقه

اما الاول فيمكن ان يجاب عنه بوجهين الاول ان الغرض بيان العلم الحادث فلا محذور
في خروج علم الله سبحانه والثاني ان منع الاطلاق العارف عليه سبحانه شرعي واما الايراد
الثاني فجوابه ان المعلوم الذي في المعرف لغوي واما الثالث فلان الامر فيه هين وكلام الفاضل
الرازي بعيد تنزله عن كونه ضروريا بانه اعتقاد جازم مطابق لموجب وقال في المواقف
لا غبار عليه غير انه يخرج عنه التصور لعدم اندراجه في الاعتقاد مع انه علم اقول
لا يخفى انتقاض طرده بدخول علم المقلد اذا طابق الواقع لانه يصدق عليه
انه اعتقاد جازم مطابق لموجب هو الدليل الاجمالي المشهور فان قيل
كثيرا ما يطلق الاعتقاد على التصور قلت لا يجديه فان هذا الاطلاق مجاز
واستعمال الالفاظ المجازية في التعاريف غير جائز وبعض الحكماء عرفه بانه
تمثل ماهية المدرك في نفس المدرك واعترض عليه في المواقف بانه يتناول
الظن والجهل والتقليد بل الشك والوهم وهذا يخالف استعمال اللغة والعرف
والشرع اقول لا يخفى عدم تناول التعريف للجهل فان في الجهل تمثل ماهية
المدرك والا لم يكن جهلا ويمكن اخراج الشك والظن والوهم ايضا بادنى
عناية فيقتصر النقض برد انتقاض عكسه بخروج العلوم المتعلقة بالجزئيات
المادية عند من يقول بان ارتسام صورها في القوى والالات وبعلم الله تعالى الكلية و
اما المحققون من الحكماء فعرفوه بانه صورة حاصلة من الشيء عند العقل سواء
كانت عين ماهية المدرك كما في التصور بالكنه او غيرها كما في غيره و
سواء كانت عين الصورة الخارجية كما في العلم الحضوري او غيرها كما في
الحصولي وسواء كانت في ذات المدرك كعلم النفس بالكليات او في الالاتها
كعلمها

كعلمها بالجزئيات المادية وسواء كان عين المدرك كعلمه تعالى بذاته او غيره
كعلمه تعالى بسلسلة الممكنات ثم اشار بقوله والتفسير بمثل حصول صورة
الشيء في العقل واعتقاد الجازم المطابق الثابت وصفة يتجلى بها المذكور لمن
قامت هي به وادراك المركب او الكلي تنبيه على اختلاف الاصطلاحات الى هذه
التعاريف لفظية فان نقل بعضها او كلها طردا او عكسا لا يقدح في المطلوب ثم
ان المحقق الشريف قال احسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو انه
صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم
الممكن والمستحيل بلا خلاف والمفرد والمركب والكلي والجزئي والانجلاء هو الا
نكشاف التام فالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شانه
ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والشك
والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقدة
على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح يتجلى به العقدة ومن
عرفه بادراك المركب والكلي فالادراك المتعلق بالبسيط والجزئي
معرفة عنده ولا يخفى ان الاختلاف بين هذين التعريفين وغيرهما
في الاصطلاح فقط فتأمل وحقيقة الفكر حركة النفس في المعقولات
عودا على بدء ولتحصيل المجهول النفس الانسانية يحتاج في ادراك
الامور الى الاستعانة بالالات الجزئية فاذا استعملت
بالقوة التي التها مقدم البطن الاوسط من الدماغ المسمى
بالدودة واستعملوا تلك القوة للادراك المحسوسات وتحريك

فيها سميت حركتها فيها تخيلا وان استعملت تلك القوة لادراك
المعقولات وتحركت فيها سميت حركتها فيها فكرا سواء كانت من المطالب
الى المبادى او بالعكس او من غيرها وهو والنظر مترادفان على المشهور
وقيل الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون فلا يسمى
به هذا وللنظر بحسب المذاهب تعريفات فمن يرى انه اكتساب المجهول
بالمعلومات السابقة وهم القائلون بالتعلم والتعليم للمجهولات من
المعلومات قالوا النظر ترتيب امور معلومة او مظنونة للتادى الى امر
اخر ونقض عكسه اما اولا فبخروج التعريف بالفصل والخاصة وحدهما
وتقريره ان كل تعريف مشتمل على النظر اذ لا معنى للتعريف الا كسب
التصورات والنظر لتحصيله والتعريف بالفصل وحده وبالخاصة
وحدها صحيح على راى المتاخرين الذين عرفوا النظر بالترتيب المذكور
ولا ترتيب فيهما واجيب بانه لا بد مع الفصل والخاصة من قرينة
عقلية لانهما كالناطق والضاحك مثلا اعم من النوع بحسب المفهوم
فلا ينتقل الذهن منهما اليه الا بقرينة عقلية فالتركيب لازم
وايضا هما مشتقان ومعنى المشتق شيء له المشتق منه فهناك تركيب
قطعا وكلاهما مردودان اما الاول فلان اعتبار القرينة مع الفصل
يخرجه عن كونه حدا الا ان يجوز الحد الناقص بالمركب من الداخل
والخارج واما الثاني فلعدم انحصار التعريف بالمفرد في المشتقات
واما ثانيا فبخروج النظر الفاسد لانه مقدماته قد يكون مجهولا جهلا

مركبا

مركبا والتقييد بالنظر الصحيح ان اصلح العكس افسد الطرد فوجب تقييد الظن
بالمطابقة لا اصلاحه ويمكن ان يقال في الجواب ان الظن كما يطلق على المعنى
المشهور كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات فيحمل العلم في الحد
على ما يتناول التصور والتصديق اليقيني والظن على سائر التصديقات
فتامل وعند الرازى النظر ترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات
اخر بناء على ما اختاره من امتناع الاكتساب في التصورات وقال البا
قلاني النظر هو الفكر الذي يطلب به علم او غلبة ظن واورد عليه
اما اولا فبانه يلزم ان يكون المجهول مطلوبا لان الظن
يعمه واجيب بان طلب الاعم لا يستلزم طلب الاخص واما ثانيا
فبانتقاض عكسه بخروج ما يطلب به اصل الظن واجيب بان
الرجحان معتبر في مفهوم الظن والتصريح تنبيه على ذلك واما ثالثا
فبان هذا التعديد لا تحديد لان التحديد للماهية واجيب بان هذا
التعريف رسمى والانقسام الى القسمين خاصة مميزة له وقد اورد
هذا السؤال في غير هذا الموضع على الحدود المشتملة على الترديد
بعبارة اوضح وتقريره ان او للترديد وهو للابهام فينافي التحديد
والجواب منع كونه للترديد بل للتقسيم وحاصله ان المراد بان
قسما من الحد وحده هنا وقسما اخر وحده ذاك فهو في الحقيقة
حدان ولم يرد بان الحد اما هذا واما ذاك على سبيل الشك
او التشكيك لينافي التحديد اذا عرفت هذا فاعلم ان الذي يظهر

من تعريفاتهم وتصريحات بعضهم ان الفكر يطلق على معان اربعة
حركة النفس في المعقولات اي حركة النفس في المعقولات اي
حركة كانت ومجموع الحركتين اللتين مبدء اولهما المطلوب المعلوم
بما يوجه ما ومنتهاها اخر ما يحصل من تلك المبادي ومبدء الثانية
اول ما يوضع من المبادي للترتيب ومنتهاها المطلوب والحركة
الاولى من تلك الحركتين والثانية منهما وظاهر كلامهم في المقاصد
وشرحها انه مجموع الحركتين والظاهر انهم في ذلك وان الاقوال الاخر اقتصار
في تفسير النظر اما على بعض اجزائه او لوازمه او اكتفاء بما يفيد
امتيازه اذ لا خفاء في انه اذا اريد كسب ما وضع المطلوب اولا
وتحرك النفس منه في المعلومات متردد ملاحظة صورة صورة الى
ان تجد الذاتيات والخواص ان كان المطلوب تصوريا او الحد الاوسط
ان كان تصديقيا ثم تتحرك فيها وترتبها ترتيبا خاصا الى حصول
المطلوب فههنا حركتان بالاولى تحصل مادة الفكر وبالثانية
صورته ويمكن حمل كلامه هنا على المعنى الثالث بجعل قوله عودا
غاية للحركة وقوله لتحصيل المجهول غاية للعود وعلى المعنى
الرابع بل لعله اظهر سيما اذا جعل قوله عودا تميزا على ما قيل
وكونه اي النظر مفيدا للعلم في الجملة فيه رد على السمنية حيث زعموا
انه لا يفيده اصلا ولو في الالهيات فيه رد على المهندسين
حيث قالوا انه يفيد العلم في الهندسيات خاصة وبدون المعلم
فيه رد على الملاحدة حيث قالوا انه لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى
بلا معلم ضروري تشهد به الوجدان والمنكر معاند لا يلتفت
اليه كالسوفسطائي المنسوب الى السفسطة المشتق من السوفا

بمعنى العلم بلغة اليونان واسطا بمعنى الغلط بلغتهم فسوفسطا معناه
علم الغلط المنكر للحسيات او الاوليات او كليهما العلم ينقسم
الى الضروري والنظري كما مر في القسم الاول من الكتاب ثم الضروري
ينحصر في ستة اقسام بديهيات يجزم العقل بها بمجرد تصور الطرفين
كالحكم بان الواحد نصف الاثنين مشاهدات يحكم العقل بها
لقا بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بان
الشمس مشرقة او الباطنة وتسمى وجدانيات كالحكم بان لنا خوفا
وغضبا فطريات يحكم بها العقل بواسطة لا يغرب عنه عند
تصور الطرفين ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها كالحكم
بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين تجربيات يحكم بها
العقل بواسطة كثرة شهادة المجربين بامر ممكن مستند الى
المشاهدة كثرة تمنع تواطؤهم على الكذب حدسيات يحكم بها
العقل بحدث قوي من النفس يزول معه الشك فيحصل اليقين
بمشاهدة القرائن كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس
لما يرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف
اوضاعه بالنسبة الى الشمس والقسمان الاولان هما العمدة
في العلوم او بقومات حجة على الغير وانكر ذلك جماعة فمنهم من شكك
في الحسيات وحصر المبادي الاول في البديهيات ونسب الرازي
هذا القول الى اكابر الفلاسفة ولما كان هذا القول سخيفا

جدّا تصدّى بعضهم للتوجيه فقال لعلّهم ارادوا انّ جزم العقل ليس
بمجرد الحسّ بل مع امور ينضمّ اليه فيضطرّه الى الجزم ثم انهم استدلّوا
بانه لو اعتبر حكم الحسّ فامّا فى الكليات او فى الجزئيات وكلاهما باطل
امّا الاوّل فظ وامّا الثانى فلانّ حكمه فى الجزئيات يغلط كثيرا
فانا نرى الثلج فى غاية البياض مع انّا اذا تأمّلنا علمنا انه مركب من
اجزاء شفافة لا لون لها والجواب انّ مقتضى ما ذكرتم ان لا يجزم
العقل بمجرد الحسّ ونحن نعترف بذالك ومنهم من قدح فى البد
يهيات قالوا هى اضعف من الحسيات لانها فرعها ولذلك
قيل من فقد حسّا فقد علما واستدلّوا بانّ اجلّ البديهيات
الشئ امّا ان يكون وامّا ان لا يكون وانه غير يقينى لتوقفه
على تصوّر المعدوم وهو لا يتصوّر اذ كلّ متصوّر متميّز وكلّ
متميّز ثابت فيلزم ان يكون المعدوم ثابتا والجواب انّ
ذلك يقتضى تصوّر مفهوم المعدوم وهو متصوّر اذ كلّ متصوّر
متميّز وكلّ متميّز ثابت فيلزم ثبوت المفهوم فى الذهن ولا استحالة
فيه ومنهم من قدح فيهما جميعا والمشهور تسميتهم بالسو
فسطائية قالوا دليل الفريقين يبطلهما والنظر فرعهما ولا طريق الى
العلم غيرهما وافضلهم اللاادرية القائلون بالتوقف فان قيل لهم
لقد قطعتم بشبهتكم هذه ببطلان الحسّيات والبديهيات
ولوجوب التوقف فقد ناقضتم بكلامكم كلامكم قالوا
كلامنا لا يفيد الا الشكّ فانا شاكّ وشاكّ فى انا شاكّ

وهلمّ

وهلمّ جرّا وقد منع المحققون المناظرة معهم لانها لافادة المجهول المحتاج
الى النظر ولا يتصوّر فى الضروريات كونها مجهولة محتاجة الى النقل والخصم
لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول وهل هو اى كونه مفيدا للعلم بطريق العادة
او التوليد او الوجوب فيه خلاف ذهب الى الاوّل الاشاعرة قالوا لا علاقة
بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة لخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق
عقيب مماسّة النار فليس فى المماسّة مدخل فى وجود الاحراق بل واقع
باختياره وقدرته نعم واذا تكرّر صدور فعل منه يقال انه فعله باجراء العادة
والى الثانى وهو انه يوجب فعل لفاعله فعلا اخر ذهب المعتزلة بناء على
انّ الحوادث لبعضها تاثير فى البعض والى الثالث الحكماء لانّ المبدء
عامّ الفيض وهو موجب عندهم وهو يتوقف حصول الفيض منه على
استعداد خاص ليستعدّ به فاذا حصل وجب حصوله والنظر فى معرفة الله
اى لاجل تحصيلها واجب شرعا عند الاشاعرة واليه اشار بقوله
بالنصّ وهو قوله تعالى قل انظروا ماذا فى السموات و الارض فانظروا الى آثار
رحمة الله كيف يحيى الارض بعد موتها وقوله صلى الله عليه وآله بعد
ما نزل انّ فى خلق السموات والارض الخ ويل لمن لاكها بين
لحييه ولم يتفكّر فيها فقد اوعد بترك الفكر فى دليل المعرفة ولا
وعيد على ترك غير الواجب وفيه انّ الامر قد يكون لغير الوجوب والخبر
احاد والاجماع على وجوب العلم باصول الدين والتقليد لا يحصله
لجواز الكذب على المقلّد واعترض عليه بمنع وقوع الاجماع

لتقرير النبي صلى الله عليه واله والصحابة واهل سائر الاعصار الى عصرنا

هذا العوام على ايمانهم مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة

على الصانع وصفاته مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا اذ غايتهم مجهودهم

التقليد المحض واجيب بانهم يعلمون انهم يعلمون اجمالا كما قال الا

عرابي البعرة يدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج

لا يدل على اللطيف الخبير والمعرفة الواجبة اعم من الاجمالية والتفصيلية

ولكونه اي النظر مقدمة للمعرفة الواجبة عندنا بذلك اي بالسمع

وتقريره ان النظر امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق الذي

هو المعرفة وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب

شرعا ان كان وجوب الواجب المطلق شرعيا وههنا كذلك

كما هو راي الاشعري فالنظر واجب شرعا اما كونه مقدورا فظ

واما توقف المعرفة عليه فلانها نظرية ولا معنى للنظري الا

ما يتوقف على النظر ورد بمنع التوقف اذ لعله يحصل بالالهام

كما يقول به حكماء الهند او بالتصفية كما يقول به الصوفية

واجيب بانهما يحتاجان الى النظر فان صاحبهما لا يميز

بين كون ما ظهر له حقا او باطلا الا بالنظر ويؤيد هذا ان

تصفية المبطلين ينجر الى العقائد الباطلة وقد يجاب بان

وجوب النظر مخصوص بمن لا طريق له غيره كجمهور الناس و

استدل في المواقف على ذلك بقوله تعم وما كنا معذبين

حتى نبعث

حتى نبعث رسولا حيث نفى الله سبحانه التعذيب قبل البعث وهو من

لوازم الوجوب عند الخصم اذ لا يجوزون العفو فينتفي الوجوب قبل

البعثة لانتفاء لازمه ومحصوله انه لو كان وجوب عقلي لثبت قبل

البعثة ولا شك ان العقلاء كانوا يتركون الواجبات ح فيلزم

ان يكونوا معذبين قبلها وهو باطل بالاية وقد تقرر الدليل

هكذا لو كان وجوب عقلي لثبت قبل البعثة والترك ايضا متحقق

وهما يستلزمان عدم الامن من وقوع العذاب لكن عدم الامن

منتف لورود الاية فكذا ملزومه ليتم على تقدير جواز العفو

ايضا ورد بانا لا نسلم ان عدم الامن من وقوع العذاب من

لوازم الوجوب مطلقا بل بضميمة عدم التيقن بعدم وقوعه بدليل

اخر وقد يجعل اللازم جواز العقاب فيتم من غير حاجة الى جعله

الزاميا لان جواز العفو لا ينافيه ورد بانه ح وان كانت الملازمة

مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع اذ الاية لا تدل على نفي جواز

العقاب ودفع بان معنى الاية ان ليس من شاننا ولا يجوز منا

التعذيب قبل البعثة اذ مثل هذا التركيب في مظان الاستعمال

يفيد هذا المعنى ولو اريد الوقوع لقيل وما نعذب وايد

بما ذكره صاحب الكشاف من ان معناه ما صح منا صحة تدعو اليه

الحكمة ان يعذب قوما الا بعد ان يبعث اليهم رسولا

وفيه انه لا دلالة فيما ذكره على انه راجح على خلافه بل على انه

معنى شايع وان كان خلاف الظاهر لكن مع ان قول صاحب الكشاف
ليس حجة على غيره ولو سلم فلا يجدى نفعا مع معارضة الدلائل
القطعية فالدليل لا يتم الا الزاما وح فجوابه منع الملازمة اما
عند اصحابنا الامامية رضى الله عنهم فظ واما عند المعتزلة
فلان القول بعدم العفو انما هو فى التكاليف الشرعية التى
ورد الشرع بها لا فى مطلقها الا ترى انهم يستدلون على عدم
العفو بامتناع الخلف فى الوعيد كذبا فافهم وقد اول الاية
بان المعنى وما كنا معذبين بترك الشرايع التى لا سبيل
اليها الا التوقيف وقيل لا خفاء فى ان ذلك خلاف الظ ولو
سلم فلا يجدى فى ارتكاب خلاف الظ مع معارضة القاطع وعند
المعتزلة واصحابنا الامامية رضوان الله عنهم لكونها اى المعرفة دافعة
لضرر خوف العقاب الحاصل من اختلاف الناس فى اثبات الصانع
وصفاته ومن ترك شكر المنعم بالنعم الظاهرة والباطنة فان العقل
اذا نظر اليهما جوز ان يكون له صانع قد اوجب عليه معرفته ومنع
قد طلب الشكر وانه ان لم يعرفه ولم يشكره لعاقبه وسلب تلك
النعمة عنه وعاقبه فيحصل له بذلك خوف وهو ضرر ودفع
الضرر واجب عقلا لانه لو لم يدفع لذمه العقلاء وهذا
معنى الوجوب عقلا واذا ثبت ان المعرفة واجبة عقلا وهى
لا يتم الا بالنظر كما اعترف به الخصم فقد ثبت ان النظر ايضا

وجب

11

واجب عقلا لان ما لا يتم الواجب المطلق الا به واجب
واعترض عليه اولا بمنع حصول الخوف ولا يخفى انه مكابرة وثانيا
بان النظر لا يفيد فعه اذ قد يخطى فينتهى الى الجهل المركب الذى هو
اشد خطرا من الجهل البسيط اقول لا يخفى وهنه فان جواز
حصول العلم والوصول الى المط كاف فى اثبات المدعى ولو اخذ
جواز الخطاء وكونه اشد خطرا فجوابه واضح لان النظر ان انتهى الى
الجهل المركب فذلك اما ان يكون لفقدان شرايطه بحسب المادة
او الصورة او هما معا او لا فان الاول فالناظر مقصر فيه اذ يجب عليه
بذل الجهد فى تحصيل شرايط النظر وان كان الثانى فيحصل دفع
الخوف بذلك على انه ملكيون ان بقى من سلك فى النظر مسلك
السداد ودفع عن بصيرة الفكر غشاوة العناد فقد يصل الى
المط قطعا ويحصل له المقصود جزما كما قال الله تعالى الذين جاهدوا
فينا لنهدينهم سبلنا قالوا اى المعتزلة لو لم يجب النظر الا شرعا
لما صح للنبى عليه السلام الزام النظر فى المعجزة لعدم الوجوب
قبل ثبوت الشرع تقريره انه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم
افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات النبوة اذ يقول المكلف
حين يامره النبى ص بالنظر فى معجزاته لا انظر ما لم يجب النظر على ولا
يجب ما لم يثبت الشرع عندى ولا يثبت ما لم انظر فيتوقف
كل واحد من ثبوت الشرع ووجوب النظر على الاخر ولجب

كان سم

منه

عنه اولاً بالمعارضة بان ذلك مشترك الورود لان النظر وان
وجب عندكم عقلا لكن وجوبه ليس ضروريا لتوقفه
على افادته للعلم مطلقا وفي الالهيات خاصة وعلى ان معرفة
الله تعالى واجبة وان المعرفة لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب فيقول المكلف ح لا انظر ما لم يجب ولا يجب
ما لم انظر وجوابه ان وجوب النظر في الواقع يتوقف على افادته
للعلم في الجملة او في الالهيات بناء على ان ما لا فائدة فيه عبث
لا يجب عقلا والفائدة التي هي غير العلم لا يكون مقصودا من
النظر بحيث يخرجه عن العبث واما ان العلم بالوجوب يتوقف
على العلم بالافادة فغير مسلم لان التوقف في نفس الامر غير
ملزوم للتوقف العلمي بل قد ينعكس الامر كما في برهان الان
واما توقفه على العلم بوجوب المعرفة وغير ذلك فمم اذ امكان
الاستدلال عليه بهذا الطريق لا يلزم انحصار طريق العلم
فيه ثم كونه مقدمة الواجب واجبة غير لازم في المطلوب اذ يكفي
مجرد كونه مقدمة الواجب لان ترك المقدمة
مستلزم للعقاب او الذم ضرورة من غير حاجة الى دليل
وهو كاف في الزامهم النظر وثانيا بالحل وهو ما اشار بقوله

ورد بان المتوقف على النظر هو العلم بالوجوب لا نفسه
لان الوجوب ثابت في نفس الامر بالشرع نظر المكلف

قم

12

اولم ينظر ثبت الشرع عنده اولم يثبت لان تحقق الوجوب في
نفس الامر لا يتوقف على العلم بالوجوب اذ العلم بالوجوب
موقوف على الوجوب فلو توقف الوجوب على العلم به لزم
الدور فان قيل هذا تكليف بالواجب للغافل عنه يجاب
بان الغافل عن التصور لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق
وما قيل ان هذا مستثنى عن قاعدة تكليف الغافل منظور
فيه لعدم جواز الاستثناء في الدلائل القطعية هذا محصول
جوابه الذي لا حاصل له فان الدور وان اندفع بذلك
لكنه لا يدفع لزوم الافحام لانه انما يندفع باثبات الوجوب
لا بثبوته ويمكن ان يكون مراد المستدل ايضا ذلك لا لزوم
الدور فتامل ثم ان القائلين باكتفاء التقليد وتحريم
النظر استدلوا بوجوه الاول ان النظر في مسائل
الكلامية بدعة اذ لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة
والاشتغال به وكل بدعة رد لما ورد انه صلى الله عليه وسلم قال من
احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد ورد بانه تواتر
انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة ويقررونها
مع المنكرين فان اهل مكة كانوا يحاجون النبي صلى الله عليه وسلم
ويوردون عليه الشبهة والشكوك ويطالبونه بالحجة
حتى قال الله تعالى في حقهم بل هم قوم خصمون وكان

بالوجوب

التي يصح يجيبهم بالآيات الظاهرة والحجج الباهرة والقرآن المجيد مملو منه
الا ترى في قوله تعالى قل لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله تعالى وان كنتم
في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وقوله عز من قائل
اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة الى اخر السورة فانه تعالى ذكر مبدأ
خلق الانسان واشار الى شبهة المنكرين للاعادة وهي كون العظام
رميمة فكيف يمكن ان يصير حية واحتج جل شانه على صحتها بقوله قل
يحييها الذي انشاها اول مرة وهذا هو الذي عول عليه المتكلمون
في صحة الاعادة ولما كان تمسكهم بكون العظام رميمة من وجهين
احدهما اختلاط اجزاء الابدان والثاني ان الاجزاء الرميمة
يابسة والحيوة تقتضي رطوبة البدن اشار تعالى شانه الى الجواب عن الاول
بانه عليم بكل شيء وعن الثاني بانه جعل النار في الشجر الاخضر
مع ما بينهما من المضادة الظاهرة فلان يقدر على ايجاد الحيوة في
العظام الرميمة اولى للتي المضادة بينهما اقل كما قال الله تعالى
بل هو اهون عليه وبالجملة الآيات الدالة على اثبات الصانع وصفاته
واثبات النبوة والامامة والرد على المنكرين اكثر من ان يحصى والثاني
انه صلى الله عليه وآله نهى الصحابة عن الجدال كما في مسئلة القدر
حيث قال صلى الله عليه حين رآهم يتكلمون في القدر انما هلك من

كان

كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا واجاب
صاحب المواقف عنه بان النهي انما هو حيث كان الجدال عن اللجاج واما
الجدال بالحق فمامور به بقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن مع ان النظر غير الجدال
وقد مدح الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا
باطلا ويمكن الجواب ايضا بان يقال نهيهم عن ذلك لعدم وصول العقول الى
كنه تلك المسئلة كما يشعر به كلامه عليه السلام من صلى الله عليه وآله فلا يلزم عموم المنع
والثالث انه قال صلى الله عليه وآله عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهن
بطريق التقليد ورد بانه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن عبيد
من رؤساء المعتزلة قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين
فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فما جعل الله
من عباده الا المؤمن والكافر فبطل قولك فسمع سفيان وقال عليكم بدين العجائز
وفيه ما فيه فتفطن وقال في المواقف بعد التسليم انه خبر واحد لا يعارض القواطع
وقال بعض المحققين للخفاء ان ما صدر من تلك العجوز نوع استدلال فلا حاجة
الى جعله من كلام سفيان ثم انها اي المعرفة اول الواجبات المقصودة
لتوقف البواقي من الواجبات الشرعية عليها والنظر فيها اي المعرفة
وسيلة اليها اي الى المعرفة وفي بعض النسخ انه سبيل اليها فالضمير للاول
فيجب المعرفة لذلك التوقف والتوسل فذهب ابو الحسن الاشعري
وكثير من الاشاعرة وبعض المعتزلة الى انها اول الواجبات واما جمهور

المعتزلة فذهبوا الى ان اولها هو النظر فيها وقيل اولها اول جزء
من النظر وقال الباقلاني وتبعه الغزالي وابن فورك انه هو القصد الى النظر
واشار المصنف بقوله المقصودة الى ان النزاع لفظي لان الواجب منقسم
الى قسمين ما قصد ايجابه بالذات وما ليس كذلك بل لافضائه الى غيره فان
اريد الاول فلا شك في انه هو المعرفة وان اريد الثاني او الاعم فهو
القصد الى النظر الصحيح وقال ابو هاشم اول الواجبات هو الشك لامتناع
تحصيل الحاصل واجتماع الضدين ورد بان وجوب المعرفة عنده مقيد
بالشك على ما يقتضيه قاعدته فلا يمكن ايجابه الا بالمقيد ولا مقتضيا للايجاب
كايجاب الزكوة ويرد عليه ايضا لان الشك يطلق على معنيين احدهما التردد
والتوقف في الايجاب والسلب والثاني الحكم باستواء الطرفين وهو بالمعنى
الاول لا يجب تقديمه عليه لامكان النظر بطلب التعيين وكذا بالمعنى الثاني
لانه ينافيه فان قيل ينبغي ان يكون اول الواجبات جهل البسيط لان
النظر مشروط بعدم المعرفة بذلك المعنى قلنا انه ليس بمقدور ولو سلم
وجوب النظر مقيد به والدليل ما يمكن ان يتوصل توليدا او اعدادا
لزوما او عادة بالنظر فيه اي في نفسه او احواله الى حكم علمي او ظني
فيراد منه الامارة بناء على ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري من عدم الفرق بينهما
في عدم الاستلزام ولم يقل الى مطلوب كما هو المشهور لئلا ينتقض طرده بالجزء
فيحتاج الاصلاح الى زيادة قيد الخبري وقد يخص الحكم بالجازم
فيقابله الامارة فانه لا جزم في الحكم المستفاد من الامارة لانها لا تستلزم

لذاته

لذاته شيئا ثم ان توقف على نقلي فنقلي والا فعقلي اراد بالنقلي ما يتوقف
شيء من مقدماته القريبة على السماع من الصادق عليه السلام وبالعقلي ما لا يكون كذلك و
منهم من ثلث القسمة فقسم اليهما والى المركب منهما وهذا اراد بالنقلي ما يكون جميع
مقدماته القريبة موقوفة على السماع كقولنا الحج واجب وكل واجب يستحق تاركه العقاب
وبالمركب ما يكون بعض مقدماته القريبة نقلية وبعضها عقلية كقولنا الحج واجب
وكل واجب تاركه عاص اذ لا معنى للعصيان الا ترك الامتثال هذا اذا اريد
بالدليل نفس المقدمات المرتبة واما اذا اريد ماخذها فلا معنى للمركب وطريق
القسمة ح اي حين استلزم الدليل للمطلوب لئن كان بحكم العقل فعقلي
والا فنقلي وقد يستفاد منه اي من النقلي بمعونة القرائن القطع
فان بعض الاوضاع معلومة بطريق التواتر كلفظ السماء والارض و
كاكثر قواعد الصرف والنحو والعلم بالارادة قد يحصل بمعونة القرائن بحيث
لا يبقى شبهة كما في النصوص الواردة في ايجاب الصلوة والزكوة ونحوها في التوحيد
والبعث اذا اكتفينا بمجرد السمع ولا يثبت ما استوى طرفاه عند
العقل الا بالنقل والا لزم الترجيح بغير مرجح وما يتوقف النقل
عليه كاثبات الصانع واثبات النبوة وصدق الانبياء والائمة عليهم السلام
لا يثبت الا بالعقل والا لزم الدور

الباب الثاني في الامور العامة

الشاملة لاكثر الموجودات قدمه على الابواب الآتية لعمومه بالنسبة اليها
وتوقف بعض مباحثها عليه قال المصنف في شرح المقاصد وجه افراد هذا الباب

انه لما كان البحث عن احوال الموجود وقد انقسم الى الواجب والجوهر والعرض
واختص كل منها باحوال يعرف فى ابواب جعلت الى باب للاحوال المشتركة
بين الثلثة كالوجود والوحدة او الاثنين فقط كالحدوث والكثرة وبهذا
يظهر ان المراد باكثر الموجودات اى اقسامه الثلثة لا افراده التى لا سبيل الى
حصرها وتعيين الاكثر منها هذا وقد اعترض عليه بانتقاض عكسه بالعلم بجميع الموجودات
[illegible] او جميعها والاخير ما فيه لانه يصدق على الشامل لجميع الموجودات
انه شامل لاكثرها والتقييد لاخراج ما يختص بواحد منها فلا ينافى الشمول
لجميعها فتامل وقال فى المواقف اى ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود
التى هى الواجب والجوهر والعرض بان يشمل الاقسام الثلثة كالوجود والوحدة
او الاثنين منها كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير واورد عليه المحقق
الدوانى بانه لقائل ان يقول يدخل فيه الكم المطلق فانه يوجد فى الجوهر والعرض
وكذا الحيوة والعلم والارادة والسمع والبصر فانها توجد فى الجوهر والواجب
انتهى ويمكن الجواب بان المراد من الامور العامة ما يترتب عليه غرض علمى و
للوضوح بان علميته والا انتقض بكثير من الامور الشاملة فتامل ثم قال
فان قيل قد يبحث عن ما لا يشمل الموجود اصلا كالامتناع والعدم وعن
ما يخص الواجب قطعا كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا على
احوال الموجود كان بحث العدم والامتناع بالعرض لكونهما فى مقابلة
الوجود والامكان وبحث الوجوب والقدم من جهة كونهما من اقسام
مطلق الوجوب والعدم اعنى ضرورة الوجود بالذات او بالغير وعدم
المسبوقية بالعدم وهما من الامور الشاملة اما الوجوب فقط واما القدم

فی

فعلى راى المتكلمين وقيل هى ما لا يختص بجميع الموجودات اما على الاطلاق او على سبيل التقابل
ورد على بعضهم وتعلق بكل من المتقابلين غرض علمى واورد عليه المحقق الدوانى
بانه ان اراد بالمتقابلة المعنى الاصطلاحى المنحصر فى الاربعة فالامكان والوجوب
ليسا من تلك الاقسام ضرورة ان احدهما سلب الضرورة عن الطرفين
والاخر الضرورة فى طرف الموافق ومقابل كل منهما بهذا المعنى كالايجاب
والامتناع والوجوب لا يتعلق به غرض علمى وان اراد مطلق المباينة والمنافاة
فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلثة من الاحوال المختصة بالاخرى يشمل
جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمى فانها متقابلة العين
اقول فى الجواب يجب مطلق المباينة والا يرد النقض فى الاحوال التى
كل منها مما يذكر فى اصل الابواب بالاصالة وقد يجاب بان المراد
بالمتقابل ما يذكر فى عنوان الفصل قرينا له كالقدم فى الحدوث
والعلة والمعلول وفيه انه تصور الوجود ضرورى وعليه
المحققون وقيل كسبى وقيل لا يتصور اصلا لا بداهة ولا كسبا ثم القائلون
بالبداهة اختلفوا فى ان الحكم بالبداهة بديهى او كسبى والحق الاول
وعليه المصنف واكثر المحققين قال فى شرح المقاصد الحق ان تصور الوجود

بديهي وان هذا الحكم ايضاً بديهي يقطع به كل عاقل وان لم يمارس طرق
الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء اعرف من الوجود اذ
ومع ذلك فقد عرفه جماعة من المتكلمين والحكماء والمصنف لما اراد ان
يبين ان مراد هؤلاء المحققين من الحكماء والمتكلمين من تعريف
الوجود ليس الا التعريف اللفظي فان المعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول
لفظ من لفظ فقال والتعريف بمثل الكون والتحقق
والشيئية لفظي والا لزم تعريف الشيء بنفسه او يستلزم توقف
الشيء على نفسه اذ لا معنى للكون والتحقق والشيئية الا الوجود واعلم ان
جمهور المحققين على ان للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات و
خالفهم فيه ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري فذهبا الى ان وجود
كل شيء عين ماهيته ولا اشتراك الا في اللفظ واستدل الجمهور
بوجوه ثلثة اشار اليها بقوله ويتفرع على اشتراكه معنى بين الوجودات
صحة التقسيم الى الواجب وغيره والجزم به مع التردد
في الخصوصية وتمام الحصر في الموجود والمعدوم تقرير الاول
انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود
الجوهر ووجود العرض ووجود كل منهما الى وجودات اجناسه ووجود كل

جنس

جنس الى وجودات انواعه ووجود كل نوع الى وجودات افراده فيجب ان يكون
الوجود مشتركاً بين جميع الاقسام ضرورة اشتراك مورد القسمة بين الاقسام
لان التقسيم عبارة عن ضم قيود متخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل
قيد قسم فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة والقيد فلا يتحقق بدونه واعترض
عليه بان التقسيم لا يدل على الاشتراك معنى الا اذا صح انقسام المعنى الى
مفهوماته ومع التنزل لم لا يجوز ان يكون تبادر الذهن بلفظ الوجود واجيب
بان قسمة الوجود عقلية لا يتوقف على الوضع والعلم به ولذلك لا يختلف باختلاف
اللغات بخلاف تقسيم العين فانه لغوي وتقرير الثاني انه لو لم يكن الوجود مشتركاً معنى
لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات ضرورة انه على تقدير عدم الاشتراك
اما نفس الخصوصيات او مختص بها ذاتياً كان او عرضياً فيزول الاعتقاد
مع زوال اعتقادها والتالي باطل لانا اذا نظرنا في الآثار نجزم بان
لها مؤثراً مع التردد في كونه واجباً او ممكناً جوهراً او عرضاً ومع تبدل الاعتقاد
كونه ممكناً الى اعتقاد كونه واجباً الى غير ذلك من الخصوصيات فيبقى الجزم بوجوده
فيكون الامر المجزوم به الثابت مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات
مشتركاً بين الكل فالمقدم مثله فالوجود مشترك فان نوقض بالماهية والتشخص
فالجواب الملتزم الاشتراك فيهما وتقرير الدليل الثالث على ما
ما ذكره في شرح المقاصد انه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الموجود
والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان متصف بالوجود باحد المعاني او معدوم

كان عند العقل تجويز ان يكون متصفا بالوجود بالمعنى الآخر ثم قال بعد ذلك
هذا الدليل لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان عليه
اظهر لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى آخر وفيه انه على هذا التقدير قولنا هذا الشيء
اما موجود واما معدوم بمنزلة قولنا هذا الشيء اما انسان مثلا واما ليس بانسان
لان العدم ح يكون رفعا للانسان لا انه رفع للوجود المقابل وهو الانسان في هذا
الفرض وظاهر تحقق الحصر في ذلك فظهر انه لا بد في هذا الدليل من اتحاد
مفهوم العدم ونبه على ذاته اي زيادة الوجود على الماهية ذهنا اي عند
العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الموجود دون الماهية
والماهية دون الوجود صحة سلبه عنها فانه يصح سلب الوجود عن الماهية مثل
قولنا العنقاء ليس بموجود ولا يصح سلب الماهية وذاتياتها عن نفسها وافادة
حمله عليها فان حمل الوجود على الماهية المعلومة بالكنه يفيد فائدة غير حاصلة
بخلاف حمل الماهية وذاتياتها والاكتساب بثبوتها لها فان التصديق بثبوت الوجود
للماهية قد يفتقر الى كسب ونظر كوجود الجن مثلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها
والحق كما صرح به بعض المحققين ان المطلوب في هاتين المسئلتين بديهي وان
هذه الوجوه تنبيهات ولاجل هذا اشار بقوله ونبه وخالف في هذه المسئلة
ايضا ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري واتباعهما فانهم ذهبوا الى ان وجود
كل شيء عينه واحتجوا على ذلك ايضا بانه لو لم يكن نفس الماهية وليس جزءا منها
بالاتفاق لكان زائدا عليها قائما بها قيام الصفة بالموصوف وهذا باطل
لان الوجود والماهية ح ممتنع اما الاول فلانه لو قام بالماهية فالماهية الموصوفة
اما معدومة فيلزم التناقض او موجودة فيلزم الدور او التسلسل واما الثاني فلان الوجود

العارض

العارض له اما معدوم فيتصف الشيء بنقيضه ويثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه واما
موجود فيتسلسل الوجودات والجواب اما اجمالا فهو ان زيادة الوجود على الماهية
وقيامه بها انما هو بحسب العقل كما اشار اليه المص بقوله لا بحسب الخارج بان يقوم الوجود
بالماهية كقيام البياض بالجسم ليلزم المحالات واما تفصيلا فعن الاول ان قيام
الماهية من حيث هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالموجودة ليلزم الدور
او التسلسل فلا يعتبر مع الماهية الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما
واعترض عليه بان عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحال لانه
ان قارن العدم يلزم التناقض او الوجود فالدور او التسلسل واجيب بان قيام
الوجود بالماهية امر عقلي ليس كقيام البياض بالجسم ليلزم تقدمها عليه بالوجود تقدما
ذاتيا او زمانيا ليلزم المحالات بل انما يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ولا يستلزم
فيه لجواز ان يلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني وان اعتبر العقل
وجود الذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وعن الثاني باختيار الاخير
من شقي الترديد ومنع لزوم التسلسل لانه انما يلزم لو كان وجود الوجود ايضا زائدا عليه
وليس كذلك بل وجوده عينه وانما النزاع في غيره هذا فالوجود عند المحققين من المتكلمين
حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات زائد على الماهية في الواجب والممكن
حتى ان وجود الواجب يحكم في الاعيان على ما يظهر من كلام الاوائل وانما الاختلاف
في الماهية فحقيقة الواجب عندهم غير مدركة للعقول مقتضية لذاتها الوجود الخاص
المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية وعند الحكماء زائد على الماهية في الممكن
ونفس الماهية في الواجب بمعنى انه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد من

مقارنة المهية المخالف لوجود الممكن في الحقيقة فحقيقة الواجب عندهم وجود خاص
قائم بذاته ذهنا وعينا من غير افتقار الى فاعل او محل مقيم لغيره مخالف لوجود
الممكنات بالحقيقة مشترك لها في كونه معروضا للوجود المطلق والى ما ذكرنا اشار
بقوله والحكماء على ان حقيقة الواجب وجود خاص قائم بنفسه
مقيم لغيره مخالف لوجود الممكن في حقيقته يعبرون عنه بالوجود
البحت والوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بالمهية ولو في العقل فلذا اي لذلك الاختلاف
صح تفرده اي تفرد وجود الممكن بالقائم بالمهية ذهنا لا عينا
كبياض الجسم مثال للمنفي مشارك صفة اي لوجود الواجب له اي لوجود
الممكن في عارض الكون اي الوجود المطلق المقول على الوجودات
بالتشكيك كالنور على الانوار فان نور الشمس ونور السراج مختلفان
بالحقيقة مشتركان في عارض النور فالمشترك بينهما هو عروض الوجود المطلق عروض
اللازم خارجي غير مقوم فان المقول بالتشكيك لا يكون مهية ولا جزء مهية لما تحقق
فلا يلزم التركيب ولا الاحتياج هذا والحاصل ان مذهب الحكماء ان للوجود مفهوما
واحدا مشتركا بين الوجودات والوجودات حقائق مختلفة متكثرة بانفسها لا بمجرد
عارض الاضافة لتكون متماثلة متفقة الحقائق ولا بالفصول ليكون المطلق جنسا
بل هو عارض لازم لها فلا يرد ما قيل من ان الوجود الخاص انما يتحقق باضافة
العام الى المهية فلو لم يكن للواجب مهية لم يكن له وجود خاص ايضا ثم انهم
استدلوا على ذلك بوجوه الاول لو كان للواجب وجود ومهية فان كان
الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه

ضرورة احتياج المهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى المهية ولو
بحسب العقل والثاني لو كان كذلك لزم تقدم المهية بالوجود على الوجود لان الوجود
لا يحتاج الى المهية احتياج العارض الى المعروض فيكون ممكنا فيفتقر الى
علة هي المهية لا غير اذ يمتنع افتقار وجود الواجب الى الغير وكل علة فهي متقدمة
على معلولها بالضرورة فاجاب عنه الرازي بانه لم لا يجوز ان يكون علة الوجود
هي المهية من حيث هي فلا يلزم تقدمها بالوجود كما ان مهية الممكن قابل لوجوده
مع ان تقدم القابل ايضا ضروري ورده المحقق الطوسي قدس سره وحكم بعدم وروده
بان الكلام في ما يكون علة لوجود امر موجود في الخارج وبداهة العقل حاكمة بوجوب
تقدمها عليه بالوجود فانه ما لم يكن الشيء موجودا امتنع كونه مبدأ لوجود معينا
له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يلاحظ العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه
الوجود لئلا يلزم تحصيل الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع النقيضين
وقد يعترض عليه ثم انه لم لا يجوز ان يكون تلك الحقيقة المخالفة لسائر الحقائق
المتحققة بنفسها الغنية عما سواها امرا غير الوجود واجبا بذاته المتحقق بنفسه
الغني عما سواه لا يجوز ان يكون غير الوجود للزوم احتياج غير الوجود في التحقق الى الوجود
ضروري هذا كلامهم ولا يخفى ما فيه فان كون حقيقة الواجب هو الوجود البحت غير معقول
اذ الوجود من المعاني الغير القائمة بانفسها فلا يمكن ان يصير ذاتا قائما بنفسه مبدأ
لتلك الآثار المحكمة المتقنة وما استدلوا به على ذلك ضعيف اما الاول فلان الواجب
هو المهية الموجودة فلا يلزم تركبه اذ الوجود ليس امرا زائدا ليلزم التركيب بل هو
كون المهية وتحققها واما الثاني فلان المراد بالعروض مجرد اتصاف المهية بالوجود

فلا يلزم امكان الوجوب للذات المحتاج الى الغير انما يلزم ممكنه اذ كان
المحتاج مماله عين خارجية والوجوب من المعقولات الثانية فان قيل
ذلك هو الوجوب المطلق وكلامنا في الوجوب الخاص قلنا لا بد من دليل على
ان هناك وجوبا خارجيا وراء الوجوب المطلق وحصته ثم على انه ليس
من المعقولات الثانية والتحقيق ان المحوج الى العلة هو الامكان
ليس الا فانه اذا لم يكن اتصاف شيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا للقاصر
هناك الى علة فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان
لا يتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة تجعلها متصفة بها واذا
عرفت هذا فذات الواجب تقدس وتعالى لما وجب اتصافه بالوجود لم يكن
هناك طرفان متساويان فاحتاج الى العلة فان شأن العلة ترجيح
احد الطرفين المتساويين على الآخر وما يقال ان الواجب يقتضي ذاته وجوده
فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء
وتاثيرا ولهذا ادى بعض المحققين صفات الواجب تعالى لا يمكن آثارها
وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات ثم اشار بقوله وما يقال انه
اي الوجود **في الكل نفس الماهية فبمعنى انه لا ينفرد كل** من الوجود
والماهية **بتحقق على حدة** في الخارج وانما ذلك اي انفراد كل منهما
يتحقق على حدة **في العقل** الى ان عند تحرير المبحث وبيان المراد من
الزيادة والعينية يرتفع النزاع من بين الاشعري وسائر المتكلمين فان ادلة
القائلين

القائلين بالعينية لا تفيد سوى ان ليس للشيء هوية ولعارضه المسمى بالوجود هوية اخرى
قائمة بالاولى بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على ان المفهوم
من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء فانه بديهي البطلان وادلة القائلين بالزيادة
انما يدل على ان المفهوم من وجود الشيء ليس هو المفهوم من ذلك الشيء من غير دلالة
على ان الوجود عرض قائم بمحله قيام البياض بالجسم ثم **الوجود ينقسم الى العيني
والذهني حقيقة والاصلي والخطي مجاز اذ ليس في اللفظ
والخط عين الانسان والشخص ولا افراد ماهية كما في الخارج بل الاسم**
في اللفظ وصورته في الخط اعلم ان الوجود قد يقيد بقيد اي الخارجي فيقال الوجود
الخارجي ويرادفه العيني والاصيل وقد يقيد بالذهني ويرادفه الظلي والغير الاصيل وقد يقيد
بقيد اللفظي فيقال الوجود اللفظي وقد يقيد بقيد الخط فيقال الوجود الخطي وتسميته من حيث الاضافة
الى ذات الشيء حقيقة مجاز بان للذات الموجودة من زيد في اللفظ صوت موضوع بازائه
وفي الخط نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه واشار اليها بقوله بل الاسم وصورته
ولكن لا يخفى دلالة على سبيل التجوز فالذهني يدل على العيني واللفظي على الذهني والخطي على
اللفظي ثم المراد بالوجود الخارجي هو الوجود الذي اذا اتصف به الشيء يصير بحيث يصح ان
يترتب عليه آثاره ولوازمه ويكون الشيء بهذا الاعتبار حقيقة في الخارج وذاتا من الذوات
فيعرض كون النار مثلا موجودة في الخارج هو كونه مبدأ للآثار ومصدرا للاحكام وهذا القسم من الوجود
مما لا نزاع فيه والمراد بالوجود الذهني هو وجود الشيء لا يكون الشيء به بحيث يترتب آثاره
ولوازمه عليه مع كونه ذا كون وتحقق بمنزلة الظل للجسم بمعنى انه لو تحقق في الخارج لكان
ذلك الشيء وترتب عليه آثاره ولوازمه كما ان ظل الشجر او الجسم لو كان ذلك الشجر
وبهذا القسم من الوجود هو المتنازع فيه وللمثبتين وجوه اشار اليها بقوله والدليل

على الذهني انا نتعقل ما لا ثبوت له في الخارج اذ نحكم على الممتنعات
ايجابا ونجد من المفهومات كليات ومن القضايا حقيقية
فالتعقل ان كان بالحصول في الذهن فذاك والا فلا بد من تعلق يقتضي اضافة
بين العاقل والمعقول ولا يعقل الاضافة الى النفي الصرف واذ
ليس الثبوت في الخارج فكان في العقل تقرير الاول انا نحكم حكما ايجابيا
على ما لا تحقق له في الخارج اصلا كقولك الممتنع اخص من المعدوم واعم من شريك البارى
واجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين والموجبة تستدعي وجود الموضوع
واذ ليس في الخارج فيكون في الذهن وتقرير الثاني ان الكلي مفهوم وكل مفهوم
ثابت ضرورة تميزه عند العقل فالكلي ثابت وليس في الخارج لان كل ما هو في الخارج
متشخص فيكون في الذهن وتقرير الثالث ان معنى القضية الموجبة الحقيقية يستدعي
وجود الموضوع ضرورة وليس في الخارج لانه قد لا يوجد في الخارج اصلا كقولنا كل
عنقاء حيوان وعلى تقدير الوجود لا ينحصر الاحكام في الافراد الخارجية والحكم على
جميع الافراد لا يمكن الا باعتبار الوجود في الذهن واعترض عليه بانا لا نسلم ان الايجاب
يقتضي وجود الموضوع فان معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه
المحمول من غير ان يقتضي هناك ثبوت امر لامر بمعنى الوجود والتحقق بل اللازم هو تميز
الموضوع والمحمول عند العقل بمعنى تصورهما فيكفي مرجع الوجوه انتشر الى
انا نتصور ونفهم امورا لا وجود لها في الخارج فيكون ثابتة في الذهن لان تعقل الشيء
انما يكون بحصوله في العقل ومن النفس استدل على العقول بان التعقل بالحصول
في العقل انما هو راي القائلين بالوجود الذهني والجواب ما اشار اليه بقوله قدس
فالتعقل ان كان بالحصول الخ وتقريره انه لا بد في تعقل الشيء وتعقله وتميزه عند
العقل

العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة
الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او صفة ذات اضافة
والتعلق بين العاقل وبين العدم الصرف محال بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت
في الجملة ولما امتنع ثبوت الكليات سيما الممتنعات في الخارج تعين كونه في
الذهن فان قيل المعقولات التي لا وجود لها في الخارج لا يلزم ان يكون موجودة
في الذهن لجواز ان يكون قائمة بانفسها كالمثل المجردة الافلاطونية و
المعلقة التي يقول بها بعض الحكماء زعما منهم ان لكل موجود شبحا في عالم
المثال او قائمة بالاجرام الغائبة عنا كما يدعيه الفلاسفة من ارتسام الكون
الكائنات في العقل الفعال قلنا الكلام في المعدومات سيما الممتنعات
ولا خفاء في امتناع قيامها بانفسها بحسب الخارج ولا بالعقل الفعال بهوياتها
اذ لا هوية للممتنع بل غاية الامر ان يقوم به صورها بمعنى تعقله اياها وهو
يستلزم المطلوب من جهة استلزام كون التعقل بحصول الصورة في الحق فيتم
الصورة في القوة العاقلة وهو المراد بالوجود الذهني لو كان من الوجود [illegible]
على استدل له التعقل اياها اقتصر الى نعول على ابطال ذلك وتقريره [illegible]
الاول لو كان التصور مستلزما لحصول الصورة في العقل يلزم ان يحصل
السموات بعظمها في العقل عند تعقلها وفي الخيال عند تخيلها وهو باطل
بالضرورة وجوابه ان ما علم بالضرورة استحالة حصوله في العقل والخيال هو هوية
السموات لا الصورة الكلية او الجزئية والثاني انه لو كان كذلك لزم من تصور
الحرارة والبرودة ان يكون الذهن حارا او باردا وهو محال والثالث انه

يلزم من تعقل الممتنعات وجودها في الخارج لكونها موجودة في العقل الموجود في
الخارج كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب ان مبناه على عدم التفرقة
بين الوجود المتأصل وغير المتأصل واليه اشار بقوله وهو وجود غير متأصل
لا يقتضي الاتصاف كالمؤمن يتصور الكفر ولا يصير كافرا ولا يصير
كافر البيت بتصور الكفر فلا يوجب اتصاف الذهن بالاعراض حتى
المضادات فيندفع الاول وهو الثاني ولا وجود الممتنع في الخارج
عطف على قوله الاتصاف اي ولا يقتضي وجود الممتنع في الخارج لكون الذهن
فيه كالماء في البيت فيندفع الشق وهو الثالث والحاصل ان ماهية
الشيء اعني صورته العقلية مخالفة لهويته العينية في كثير من اللوازم فان الاولى
كلية ومجردة بخلاف الثانية والثانية مبدأ للآثار بخلاف الاولى والموجود
في الموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء اذا كان الوجودان متأصلين
والموجودان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف وجود المعدوم
في الذهن الموجود في الخارج فان قيل الصورة العقلية ان طابقت الخارجية
لزم المحالات والا لم يكن صورة لها قلنا معنى المطابقة بينهما ان الماهية
اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض
المشخصة كانت تلك الماهية ثم اختلفوا في ان المعدوم هل هو ثابت متقرر
في الخارج منفكا عن صفة الوجود ام لا وفي انه هل بين الوجود والعدم واسطة ام لا
والمذاهب بحسب الاحتمالات اربعة اثبات الاخيرين او نفيهما او اثبات الاول
ونفي الثاني او العكس والحق نفيهما والضرورة قاضية بذلك فانه لا يعقل
من الثبوت الا الوجود ومن العدم الا النفي فكما ان المنفي ليس ثابتا فكذا
المعدوم ولما

[illegible]

المعدوم ولما انه لا واسطة بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود والمعدوم والا لما ذكرنا
اشار بقوله ثم المعقول من الوجود والشيئية ليس الا الثبوت
ومن العدم الا النفي والمعدوم ليس بشيء ولا ثابت ولا
واسطة بينه وبين الوجود واشار بقوله ليس بشيء الى ان الشيئية تساوق
الوجود بمعنى ان كل موجود شيء وبالعكس وبقوله فمنهم من اثبتهما جميعا و
تفريعا الى المذاهب الثلاثة الباقية فقوله ومنهم من اثبتهما جميعا اشارة
الى قول من خالف في الامرين جميعا وهم بعض المعتزلة حيث جعلوا بعض
المعدوم ثابتا واثبتوا بين الموجود والمعدوم واسطة قالوا المعلوم
ان لم يتحقق في نفسه فمنفي وان تحقق فان كان له كون في الاعيان
فاما بالاستقلال فموجود او بالتبعية فحال وان لم يكن له كون في
الاعيان فمعدوم وقوله تفريعا الى القولين الاخيرين فالاول وهو الثاني في
قول من خالف في نفي كون المعدوم ثابتا وهم اكثر المعتزلة قالوا المعلوم ان
لم يتحقق فمنفي وان تحقق فثابت ثم ان كان له كون في الاعيان
فموجود والا فمعدوم والثاني وهو الثالث قول من خالف في نفي الواسطة
واليه ذهب من الاشاعرة ابو المعالي الجويني والقاضي ومن المعتزلة ابو هاشم
قالوا المعلوم ان لم يكن له ثبوت فهو المعدوم وان كان فان كان ثابتا له
باعتبار ذاته فهو الموجود وان كان بالتبعية فهو الحال وهي الواسطة
بين الموجود والمعدوم والحال وجعل الوجود منها اي من الحال

واستدلوا على ذلك بما اشار اليه بقوله اذ لو وجد الوجوب لكان له وجود و
تسلسل ولو عدم اتصف بالنقيض اي بما يصدق عليه نقيضه
فان العدم على تقدير الواسطة ليس نقيضا للوجوب وانما نقيضه اللاوجوب والكوا
في وجهين ردّ الى الها بقوله ورد الدليل بان وجوده اي وجوب الوجوب
عينه ونقيضه العدم لا المعدوم الجواب الاول ماخوذ من كلام الرازي
وتقريره انا نختار انه موجود ووجوده عليه فلا يلزم التسلسل وتقرير الثاني انا
نختار انه معدوم ونمنع امتناع اتصافه بنقيضه على سبيل الاشتقاق
بان يقال الوجوب معدوم فانه بمنزلة قولنا والحيوان ذو اللاحيوان اي البياض
مثلا وانما الممتنع الحمل بطريق المواطاة مثلا ان يقال الوجوب عدم والموجود
معدوم ولهم في اثبات الحال وجه آخر وهو ان الكلي الذي له جزئيات
متحققة مثل اللون ليس بموجود والا لكان متشخصا ولا معدوما لكن يمتنع
تقوم الموجود بالمعدوم وكذا الكلي من جنس وفصل من نوع والجواب ان التركيب
انما هو في العقل ولا يلزم الكلي او الجنس موجودا في الذهن ولا يحقق في الخارج
ثم ان الذاهبين الى ثبوت المعدومات قالوا الاعدام متمايزة
لان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد عن محل يصحح وجود الضد الاخر
فيه ولو لا التمايز لم يختلف مقتضياتها وايضا قد يكون المعدوم معلوما
مرادا ومقدورا فيتميز عن غيره ولا يعقل التمييز من دون
الثبوت لكن كل متميز له هوية يشير اليه العقل وذلك لا يتصور
الا بتعينه في نفسه والنفي الصرف لا تعين له وقالوا ايضا المعدوم
ممكن لان الكلام فيه والامكان ثبوتي للفرق بين امكانه

بلا

بلا ولا امكان له تقريره ان العقل يحكم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي
والاول عدمي ولو كان الثاني ايضا عدميا لم يكن بينهما فرق فكان ثبوتيا فثبت موصوفه و
هو المعدوم قلنا في الجواب التمايز انما هو في العقل وهو لا يقتضي الثبوت في
والا انتقض بالممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين فانهما متمايزان
والمركبات الخيالية كجبل من الياقوت وبحر من الزيبق وبتقرير آخر ان اللازم
التميز في الذهن وهو يقتضي الثبوت في الذهن وفي قول في الجواب عن الاول ان اريد التميز في الذهن
الثبوت في الذهن فلا محذور وعن الثاني لا نم كون الامكان ثبوتيا بمعنى كونه ثابتا في الخارج
بل لكونه اعتباريا عقليا انما يكون ثابتا في العقل فيكفي ثبوت الموصوف في العقل
قوله قلنا في العقل جواب عن الدليلين والنقض مختص بالاول فتامل الجواب
الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي على تقدير كونه منفيا ايضا ثابت فان الاول
على هذا التقدير هو الامكان العدمي ونفي الامكان هو نفي ذلك الامكان العدمي وفرق بين
الشيء العدمي وبين رفعه ثم كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا كما في قولنا
الانسان موجود والعنقاء معدوم وقد يقع رابطة بين الموضوع والمحمول كما
في قولنا الانسان يوجد كاتبا او يعدم او بين غيرهما كما في وجود زيد في الزمان او
المكان وفي الاعيان او الاذهان والحملية يحكم ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول
للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه ويفتقر حمل الايجاب الى اتحاد
الطرفين هوية اي بحسب الذات ليصح الحكم بان هذا ذاك للقطع بان مع الاتحاد
في بين الوجودين المتمايزين بالهوية وتغايرهما بحسب المفهوم ليفيد
فائدة يعتد بها وهو ان هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات والوجود

للقطع بعدم الفائدة في مثل الارض ارض فان قيل ان اريد الاتحاد في الوجود اي كونهما موجودين
موجبة للوجود لظرفه في الخارج كقولنا الوجوب ثبوتي والامكان اعتباري والجنس معقول
والنوع كلي وان اريد الاعم لم يستقم لامتناع التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني
قلنا معنى الاتحاد في الذات والوجود هو ان يكون ما صدق عليه عنوان الموضوع هو بعينه ما
يصدق عليه مفهوم المحمول من غير ان ينفرد كل بوجود بل يكون موجودا واحدا عينيا كما في
القضايا المعتبرة في العلوم او ذهنيا كما في القضايا الذهنية على ما قالوا ان معنى قولنا
المثلث شكل هو ان الذي يقال له المثلث هو بعينه الذي يقال له الشكل وهذا امر كما
يتوهم المراد بموضوع الذات وبالمحمول المفهوم للقطع بانه لو اريد ان ذات الموضوع
نفس مفهوم المحمول لم يستقم ولم يتكرر الوسط في الشكل الاول فان قيل كما انه لا واسطة
بين الوجود والعدم لا واسطة بين اعتباريهما فان اعتبر الوجود مع الماهية المحمول عليها الوجود
لم يمكن الحمل لغوا وان اعتبر العدم لم يمكن لتناقض وكذا في حمل العدم قلنا لا يلزم من حملهما على
الماهية اعتبارهما كما ان في حمل الاسود على الجسم لا يعتبر فيه السواد او عدمه وانما يجيء ذلك
من قبل المحمول فان حمل عليه الوجود كان موجودا او المعدوم فمعدوما وصدق قد
اي صدق الحكم لا يمكن لمطابقته لما في الذهن اذ قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة
للواقع فيلزم ان يكون قولهم العالم قديم صدقا لمطابقته لما في اذهان الفلاسفة و
لا لمطابقته لما في الاعيان اذ قد لا يتحقق طرفا الحكم في الخارج كما في الحكم بالامور العدمية
على الامور الذهنية او الخارجية بل يكون بمطابقته لما في نفس الامر المراد بالامر
الشأن والشيء وبالنفس الذات ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا
في نفسه او ليس كذا اي في حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن حكم
الحاكم وادراك المدرك فان قيل كيف يتصور هذا فيما لا ذات له ولا نسبة في
الاعيان كالمعدومات سيما الممتنعات فالجواب ان المطابقة اضافة يكفيها

تحقق

تحقق المضافين بحسب العقل ولا خفاء في ان العقل عند ملاحظة المنتسبين والمقايسة
بينهما سواء كان من الموجودات او المعدومات يحكم بينهما بحسب كل زمان بنسبة ايجابية
او سلبية بمقتضيهما الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة
او البرهان بالنظر الى نفس المعقول من غير خصوصية المدرك والمخبر المراد
بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج ايضا عند من جعله اعم مما في الاعيان فصحة
هذه النسبة تكون بمعنى انها مطابقة للواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة او
الملفوظة من زيد او عمرو او غيرهما تكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة
ارتفاعا ووقوعها والايجاب والسلب ماهية الشيء ما به يكون
عن المحمول بما هو الماهية مشتقة عما هو والياء فيها للنسبة ومعناها
المنسوبة الى ما هو وانما نسب اليه لانه يقع جوابا عنه هذا وذكر المصنف في
شرح المقاصد وقد تفسر الماهية بما به الشيء هو هو وشبهه ان يكون هذا اخيرا
اذ لا يتصور لها مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم انه صادق على العلة الفاعلية
وليس كذلك لان الفاعل ما به الشيء يكون ذلك الشيء انتهى ويطلق الذات و
الحقيقة على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يقال ذات العنقاء وحقيقة
بل ماهيته وقد يطلق الهوية عليها مع اعتبار التشخص وقد يطلق الثلاثة
بلا اعتبار فرق بينها وتوخذ بشرط شيء اي بشرط مقارنة العوارض
وتسمى المخلوطة ولا خفاء في وجودها كزيد وعمرو ومن افراد ماهية
الانسان وبشرط لا شيء يعني يعتبر تجردها عن جميع ما عداها او
كانت عارضة لها او لازمة اياها وهذا هو المستعملة في مقابلة المخلوطة

ويسمى المجردة ولا يوجد في الاذهان سواء اطلقت العوارض او قيدت
بالخارجية فضلا عن الاعيان وزعم بعضهم انه يجوز وجودها في الذهن
اذا قيدت العوارض بالخارجية وذكر بعضهم انها موجودة في الاذهان من غير تقييده
للعوارض بالخارجية وبينوه بوجهين الاول ان للعقل ان يلاحظ الماهية وحدها
من غير ملاحظة شيء معها ورد بان مثل هذا لا يكون بشرط لا والثاني ان للعقل
ان يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه فيجوز ان يعتبر الماهية مجردة عن جميع العوارض
حتى عن الكون في الذهن وان كانت هي في نفسها مقرونة بها ورد بان هذا لا يقتضي
كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورها كذلك تصورا غير مطابق و
قد يوجد لا بشرط شيء وهي اعم من المخلوطة والمجردة لصدقها
عليهما ضرورة صدق المطلق على المقيد فان قيل المشروط بشيء والمشروط بلا
شيء متنافيان فكيف يتصادقان قلنا التنافي انما هو بحسب المفهوم وهو لا ينافي
الاجتماع في الصدق ثم لا نزاع في ان الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج
الا ان المشهور ان ذلك لكونها جزءا من المخلوطة الموجودة في الخارج وليس كذلك
لان الموجود من الانسان مثلا انما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس في الخارج
انسان مطلق واخر مركب منه ومن الخصوصية هو الشخص والا لما صدق المطلق عليه
ضرورة عدم صدق الجزء الخارجي المتغاير بحسب الوجود على الكل وايضا التغاير والتمايز
بينهما في الذهن والشارح رحمه الله فيوجد لكونها نفسها في الخارج
لا جزءا منها لعدم التمايز وانما ذاك في العقل لا يقال المأخوذ
لا بشرط شيء يمتنع ان يوجد في الخارج لانه كلي طبيعي ولا شيء من الكلي بموجود في
الخارج لانا نقول لا نسلم ان مجرد المأخوذ لا بشرط شيء كلي بل مع اعتبار كونه
معروضا للكلية

معروضا للكلية والمأخوذ لا بشرط شيء اعم من ان يعتبر معه هذا العارض او لا فلا يمتنع وجوده
والى هذا اشار رحمه الله بقوله ثم اذا اعتبرت معروضة للكلي فهو الكلي الطبيعي
وقوله انما يوجد المعروض دون العارض اشارة الى دفع ايراد
يورد في هذا المقام تقرير الايراد انه قد اشتهر فيما بين القوم ان الكلي الطبيعي
موجود في الخارج وعلى ما ذكرتم ينبغي ان لا يكون موجودا لان الكلية العارضة تنافي الوجود
الخارجي المستلزم للتشخص وتقرير الدفع ان المراد ان معروض الكلي الطبيعي مجردا
عن العارض وهو المأخوذ لا بشرط شيء موجود في الخارج ووجوده الخارجي انما يتحقق عند عروض
التشخص والحاصل ان كل ما صدق عليه الكلي الطبيعي وهو المخلوطة موجود في الخارج
واما المأخوذ مع عارض الكلية كالمجموع المركب من العارض والمعروض المسمى بالكلي
العقلي فلا يوجد في الخارج وقد يؤخذ الماهية بشرط لا شيء بمعنى انه
يزيد عليها كل ما يقارنها بان يعتبر انضمام شيء اخر اليها لا من حيث انه
داخل فيها محصل اياها بل من حيث هو امر زائد عليها فيكون مادة للشخص
معقدة متقدمة عليه في الوجودين الذهني والخارجي ثم لا خفاء في وجود
المركبة كالجسم والانسان والسواد ولا بد من انتهائها الى البسيط
واستدل على ذلك بانه لو لم ينته الى البسيط امتنع تعقل الماهية لامتناع
احاطة العقل بما لا يتناهى ولا يخفى ضعفه لان تعقل الماهية لا يستلزم تعقلها بجميع
اجزائها فالاولى التمسك بالضرورة واحتياج بعض الاجزاء الى البعض
في المركب الحقيقي ضروري بخلاف الاعتباري التركيب لكونه
حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة اشياء حقيقة واحدة بالذات مختصة باللوازم
والآثار واحتياج بعض اجزائه الى البعض ضروري للقطع بانه لا يحصل من

الجزء المو... بحسب الانسان حقيقة واحدة ثم الاحتياج فيما بين الاجزاء قد يكون
من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية وما يتقوم بها من الصورة النوعية
او النباتية او الحيوانية فان الصورة تحتاج الى تلك المواد من غير عكس وكالمركب من
الجنس والفصل فان الجنس يحتاج الى الفصل من جهة انه امر مبهم لا يحصل معقولا
مطابقا لما في الاعيان من الانواع الحقيقية الا اذا اقترن بفصل وهذا امر من علية
الفصل للجنس وقد يكون من الجانبين لكن لا باعتبار واحد والا يلزم الدور وذلك
كالهيولى والصورة للجسم فان تشخص الصورة بالمادة المعينة من حيث هي قابلة
لتشخصها وتشخص المادة بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها
وقد يكون التركيب اعتباريا بان يكون هناك عدة امور يعتبر العقل امرا
واحدا وان لم يكن في الحقيقة واحدا وربما يضع بازائه اسما كالعشرة من الاحاد
والعسكر من الافراد ولا يلزم منه احتياج بعض الاجزاء الى البعض هذا ثم ان القوم
بعد اتفاقهم على ان وجود الممكن انما يكون بالفاعل اختلفوا في ماهيته فذهب المتكلمون
من الاشاعرة الى انها بجعل الجاعل مطلقا بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور
الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست بجعل الجاعل مطلقا وذهب بعضهم الى ان
المركبات مجعولة دون البسائط واستدل المتكلمون بوجوه الاول ان كلا
من المركبة والبسيطة ممكن لان الكلام فيه وكل ممكن يحتاج الى الفاعل والثاني
انه لا تقرر للماهية في الخارج بذاتها فيكون بالفاعل ولا معنى لمجعوليتها الا هذا او
الجواب عنهما ان مالهما الى مجعولية الوجود ولا نزاع فيه الثالث ان المجعول
اما الماهية او الوجود او اتصافها به او انضمام الاجزاء والكل ماهية او وجود
ان النزاع في الماهيات التي هي حقائق الاشياء لا فيما صدقت هي عليه من الافراد

واحتج

واحتج القائلون بعدم مجعوليتها بانه لو كانت انسانية الانسان بالفاعل لما كان انسانا
عند عدمه ورد بان اللازم السلب والمدعى العدول فافهم ثم ان اراد ان تنبه على التصحيح
محل للخلاف في هذه المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل تاثير وجعل بالنسبة الى الماهية الممكنة
واخر بالنسبة الى وجوده حتى يكون الماهية مجعولة كالوجود وان ليس للماهية تقرر في الخارج بدون
الفاعل حتى يكون المجعول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولية الماهية بمعنى صيرورتها موجودة
فان من خالف في مجعولية الماهية اراد انها من لوازم الوجود كتناهي الاجسام
لا الماهية كزوجية الاربعة والا فاحتياج الممكن الى العلة ضروري والحاصل
انه قد يراد بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وهو من لوازم الوجود وكتناهي الجسم دون
الماهية كزوجية الاربعة وقد يراد الاحتياج الى الغير فيكون من لوازم الماهية
في المركب ومن قال بالمجعولية مطلقا اراد عروضها للماهية في الجملة ومن نفاها
اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية ومن فصل اراد ان
الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركبة دون البسيطة وان كان في احتياج
الوجود الى الفاعل

فصل افراد النوع انما تتمايز بالعوارض

مخصوصة وربما يقيد الهذية فيجعل تلخيصه ان التعين والتشخص
هو تلك الهذية او ما يفيدها او كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة
او عدم قبوله لذلك وان العدمي هو المعدوم او العدم المضاف
او ما يدخل في مفهومه العدم والوجودي بخلافه وان الحقيقي
ما له ثبوت في نفس الامر من غير شائبة فرض وتقدير والاعتباري
بخلافه ولا يشتبه ان التعين وجودي حقيقي او اعتباري
تصوره التي بوجه ما وان كان كافيا في الحكم عليه لكن خصوصيات الاحكام
ربما يستدعي تصورات مخصوصة لا بد منها في صحة الحكم فلا بد في تحقيق ان

عدم

التعين وجودي او اعتباري او غير اعتباري من بيان ما هو المراد من هذه الالفاظ فنقول
الحقيقة النوعية المتحصلة بنفسها او بالعارض الذاتيات قد يلحقها كثرة بحسب ما لها
من الكميات والاوضاع والاضافات واختلاف المواد وغير ذلك وربما يلحق العوارض
الا ما يفيد الهذية وامتناع الشركة كهذا الانسان وذاك فبعض العوارض المشخصة
فلا بد في تحصيل موضوع القضية المطلوبة من بيان ان المراد بالتشخص هو تلك
العوارض او ما يحصل عنه اعني الهذية او عدم قبول الشركة او كون الحصة من النوع بهذا
الحيثية او نحو ذلك ثم لا بد لتحصيل محل المحمول من بيان المراد بالوجودي والعدمي و
الاعتباري فقيل العدمي المعدوم وقيل ما يكون عدما مطلقا او مضافا لكا مع
وجودي كعدم البصر عما من شانه او غير مركب كعدم قبول الشركة وقيل ما يدخل في مفهوم
العدم والعبرة بالمعنى دون اللفظ حتى ان العمى عدمي واللاعلم وجودي قال في شرح
المقاصد وفي المواقف ان الوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجود له اي يحسب الخارج كو
السواد للاسود لا ان يكون ذلك باعتبار وجودهما في العقل واتصاف موصوفه به في الخارج
كالامكان وهو قسم من الوجودي بجواز وجودي للامر ولم يوجد لا بد ان يكون
بحيث اذا ثبت كان ذلك لوجوده له وقال في شرح المقاصد كانه يريد الاعم من وجودي
والاعم من الوجودي الامر وجوديا كالانسان وغيره من المفهومات المستقلة واما الاعتباري
فهو ما لا تحقق له الا بحسب فرض العقل وان كان موصوفه متصفا به في نفس الامر كالامكان
فان الانسان متصف به في نفس الامر بمعنى انه بحيث اذا لاحظه العقل الا الوجود يعقل له
وصف هو الامكان ولكن ليس له في الحقيقة واذا تقرر هذا فلا خفاء في ان العوارض المشخصة
وجودية والهذية اعتبارية وتميز فرد عما عداه وعدم قبوله الشركة كذلك وكونه ليس غيره او لا يقبل الشركة عدمية ولا شبهة انه يعني المعنى الذي به يمتنع العقد

فرض

فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا يحصل الا بانضمام الكلي الى الكلي لكن كلي منضم الى منضم ابهم
والانضمام الكوني كليا يمكن للعقل فرض صدقه على الكثيرين وان كان بحسب الخارج
ربما لا يوجد منه الا فرد بل يمتنع تعدده لمفهوم الواجب بل انما يستفيد

القادر

عنه اي **الى الفاعل المختار** كسائر الممكنات يعني انه الموجد لكل فرد على ما
من التشخص **او الى الوجود الخارجي** واليه ذهب بعضهم للقطع بان الاثر
يقبل التعدد انما هو في المفهوم الحاصل في العقل واعترض عليه بان الدور
لا ينفيد العلية فيجوز ان يكون الوجود مامه التعين للا مابه التعين والجواب بانا نقطع بان
عند الوجود الخارجي مع قطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاؤه فالامر الذي يستند اليه
الوجود يجوز ان يستند اليه التشخص ايضا ولو سلم فالوجود لا ينقض الا بينها ما كلا
في التعينات المخصوصة او الى اسباب اخر كنفس المصيبة كما ذكر
او الى المادة المتشخصة بما يلحقها الى العوارض بحسب تعاقب
الاستعدادات وقوله المتشخصة بما يلحقها اشارة الى دفع ايراد
لا يرد وان المادة التي يستند اليه التشخص يكون متشخصة لا محالة فتشخصها اما لمهيتها
فلا يتعدد افرادها او للتشخص فيدور او لمادة اخرى فيتسلسل وتقرير الدفع انها لما فيها
من الكميات والكيفيات والاوضاع وغير ذلك من الاعراض التي يتعاقب عليها
بتعاقب الاستعدادات حتى لو ذهب الى غير النهاية لم يمتنع على ما هو راي الحكيم الاجتماع في
الوجود كالحركات والاوضاع الفلكية واذا استند التشخص الى المادة تكثرت افراد
المهية بتكثر المواد والمادة قابلة للتكثر بذاتها فلا يفتقر الى آخر والا يفتقر الى
فاعل يكثرها
الوجوب والامتناع والامكان معقولات
يحصل من نسبة المفهوم الى هلية البسيطة او المركبة

قد تقرر في موضعه ان هل اما بسيطة او مركبة يطلب بها وجود الشيء في نفسه او مركبة يطلب بها
وجود شيء لشيء فاذا نسب المفهوم الى وجوده في نفسه او الى غيره حصل في العقل معان هي
الوجوب والامتناع والامكان لانه ان حمل الوجود على الشيء او ربط الشيء بالشيء بواسطة فقد
يجب كما في قولنا الباري موجود والاربعة يوجد لها الزوجية وقد يمتنع كما في قولنا
اجتماع النقيضين موجود والاربعة يوجد لها الفردية وقد يمكن كما في قولنا الانسان
موجود او يوجد لها الكتابة ثم ان تصور هذه المعاني حاصلة ضرورة حتى لمن لم يمارس طرق
الاكتساب الا انها قد تعرف تعريفات لفظية كالوجود والعدم والغير
بدل تصورها ضروري والتعريف بمثل ضرورة الوجود
او اقتضائه او استحالة العدم للوجوب وضرورة العدم او اقتضائه او
استحالة الوجود للامتناع ولا ضرورتهما اي الوجود والعدم وجوازهما
او عدم اقتضاء شيء منهما للامكان لفظي لانه لو كان افادة تصور هذه
المعاني لكان دورا ظاهرا وينقسم كل من الاولين اي الوجوب والامتناع
لا الامكان ذاتا لا غير الى الذاتي والغيري لان ضرورة وجود الشيء او
لا وجوده في نفسه او ضرورة وجود شيء لآخر او لا وجوده له ان كانت بالنظر الى ذاته
كوجود الباري وعدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجية للاربعة وعدم الفردية لها
فذاتي والا فغيري فالموصوف بالذاتي اذا اخذ الوجود محمولا هو
واجب الوجود لذاته وهو الله تعالى او لشيء آخر كزوجية
الاربعة يعني اذا اخذ الوجود رابطة فالزوجية واجبة الوجود نظرا الى
ذات الموضوع وهكذا الحال في الامتناع وقد [illegible] وممتنع الوجود
كشريك الباري او لشيء كفردية الاربعة ولا يلزم المهية كالزوجية
مثلا واجب الوجود لذاتها اي واجب الثبوت للمهية نظرا الى نفسها لان واجب
الوجود لذاته بمعنى اقتضائه الوجود بالذات ليستلزم امكانه [illegible]

والامكان

والامكان والامتناع المبحوث عنها ههنا غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات
القضايا والاخرى لذات لوازم المهيات واجبة لذاتها [illegible] لانه ان اراد [illegible]
لذات اللوازم فالمقدمة ممنوعة او لذات المهيات فبطلان التالي ممنوع فتأمل وقد يوصف
الامكان بمعنى سلب ضرورة الوجود او العدم فيسمى العام لعمومه من الخاص
وضرورة الطرف الآخر الامكان بمعنى سلب ضرورة الطرفين هو الامكان الخاص المقابل
للوجوب والامتناع الذاتيين وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم فيسمى الامكان
الاخص والامتناع والوجوب وقد يعتبر الامكان بالنظر الى الاستقبال
بمعنى جواز وجود الشيء في الاستقبال من غير نظر الى الماضي والحال وذلك لان الامكان
في مقابل الضرورة وكلما كان الشيء اخلى من الضرورة احق باسم الممكن وذلك في المستقبل
اذ لا يعلم فيه وجود الشيء وعدمه بخلاف الماضي والحال فانه قد تحقق فيه احدهما ويسمى
الاستقبالي وقد يوصف بمعنى تهيؤ المادة لحصول الشيء باعتبار
تحقق الشرائط شيئا فشيئا فيتفاوت شدة وضعفا ويسمى
الاستعدادي الامكان الاستعدادي تهيؤ المادة لما يحصل لها من
الاعراض والصور بتحقق بعض الاسباب والشرائط بحيث لا ينتهي الى حد الوجوب
الحاصل عند تمام العلة ويتفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول والبعد عنه
كالاستعداد للانسانية الحاصل للنطفة ثم للعلقة ثم للمضغة وهذا الامكان [illegible]
ليس لازما للمهية كالامكان الذاتي لانه يوجد بعد العدم بحصول الشرائط والاسباب
ويعدم بعد الوجود بحصول الشيء بالفعل ثم ان الفلاسفة ذهبوا الى ان كل حادث
مسبوق بمادة ومدة وعنوا بالمادة ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولى
له ان كان صورة او متعلقا ان كان نفسا وبالمدة الزمان [illegible]

قدم المادة والزمان لا بمعنى ان محل هذا السواد وبدن هذه النفس مثلا قديم لظهور
استحالته ولا بمعنى ان قبل كل مادة مادة لا الى بداية بل بمعنى انه لا بد ان يكون للمركب مادة
بسيطة قديمة هي الحامل للصور والاعراض اذ لو كانت حادثة لكانت لها مادة اخرى و
يتسلسل واحتجوا على ثبوت المادة بان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع انقلاب الممتنع الى الامكان
وكل ممكن فله امكان وهو وجودي وليس بجوهر لكونه اضافيا فيكون عرضا فيستدعي
محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا
عنه لامتناع قيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة ورد
بمنع كون الامكان وجوديا ووجه بان المراد الامكان الاستعدادي ورد بمنع ان
كل حادث قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي واشار المصنف الى ما ذكرنا بقوله
وهذا اي الامكان الاستعدادي مراد من قال كل حادث يفتقر الى
المادة يكون محلا لامكانه ومتعلقا بها يكون تعاقب الحوادث
وانما يتم لو سلم ان كل حادث بهذا المعنى ممكن ثم ان الجمهور ذهبوا
الى ان الحكم باحتياج الممكن في وجوده وعدمه الى سبب ضروري بعد تلخيص معنى الموضوع
والمحمول من غير ان يحتاج الى برهان فان معنى الممكن ما لا يقتضي لذاته وجوده وعدمه و
معنى الاحتياج ان لا يكون وجوده وعدمه بمقتضى الذات والى هذا اشار بقوله ثم احتياج
الممكن الى المؤثر وامتناع ترجيح احد طرفيه بلا مرجح ضروري واما
ما ذهب اليه كثير من انه تعالى خلق العالم في وقت دون سائر الاوقات من غير مرجح
وخصص افعال المكلفين باحكام مخصوصة من غير ان يكون فيها ما يقتضي ذلك
وان قدرة القادر يتعلق بالفعل او الترك من غير مرجح فليس من ترجيح الممكن
بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد المتساويين بلا مرجح والى هذا اشار بقوله
وهذا غير ترجيح المختار للاحد المتساويين على الآخر بلا مخصص بل بمحض الارادة

كالهارب

باكل

كالهارب يسلك احد الطريقين والجائع احد الرغيفين ثم اشار
الى شبهة المنكرين ودفعها بقوله فان قيل التأثير حال الوجود تحصيل الحاصل
وحال العدم جمع النقيضين قلنا الممتنع تحصيل الحاصل بتحصيل آخر
تقرير الشبهة انه لو كان الممكن محتاجا الى مؤثر فتأثيره فيه اما ان يكون حال وجوده وهو
ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين اعني العدم الذي كان
والوجود الذي حصل وتقرير الجواب انا نختار ان التأثير حال الوجود فان اريد بايجاد
الموجود ايجاده بالوجود الذي حصل بهذا الايجاد فلا نم استحالته الا نرى ان السواد قائم
الا بهذا السواد وان اريد بوجود آخر سابق فلا نم لزومه فان الوجود الذي حصل بالتأثير
مقارن له والمحوج هو الامكان او الحدوث وفيه خلاف ولكل جهة قد سبق ان
الممكن محتاج في الاسباب الى ان ذلك عند الحكماء وبعض المتكلمين للامكان وعند قدماء
المتكلمين للحدوث وقيل للامكان مع الحدوث وقيل بشرط الحدوث وحجة
الحكماء ان العقل اذا لاحظ كون الشيء غير مقتض للوجود والعدم بالنظر الى ذاته حكم
بان وجوده او عدمه لا يكون الا بسبب خارج عنه وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ كونه
مسبوقا بالعدم اولا فالحدوث لا مدخل له في ذلك الاحتياج لا استقلالا ولا شطرا و
لا شرطا ومع ذلك يرد على القائلين بان علة الاحتياج هو الحدوث انه يلزم
انسداد باب اثبات الصانع فانه على ذلك التقدير يمكن ان ينتهي سلسلة العلل الى ممكن قديم
فلا يحتاج الى علة لعدم حدوثه فلا يلزم اثبات الواجب ولا يجوز ان يكون واجب الوجود لا ممكنا
ثم انهم استدلوا على بطلان مذهب الخصم بان الحدوث وصف للوجود متأخر
عنه والوجود متأخر عن تأثير المؤثر وهو عن الاحتياج اليه وهو عن علة الاحتياج فلو جعلناها
شرطها فلو كان الحدوث علة الاحتياج او جزئها او شرطها لزم تأخر الشيء عن
نفسه بمراتب وعارضه بعض المتكلمين فقالوا سبب الاحتياج هو الحدوث لان العقل اذا
لاحظ كون الشيء مما يوصف بعد العدم حكم باحتياجه الى علة يخرجه من العدم الى الوجود وان لم يلاحظ

كونه غير ضروري الوجود والعدم ولا يجوز ان يكون هو الاطلاق لانه كيفية نسبة الوجود الى
الماهية فيتأخر عن الوجود المتأخر عن التأثير المتأخر عن الاحتياج وقال في شرح المقاصد
والحق ان هذه العلية انما هي بحسب العقل بمعنى انه يلاحظ الامكان او الحدوث فيحكم
بالاحتياج كما يتوقف عليه الحصول في الحيز هو التحيز لا بحسب الخارج بان يحصل الامكان او الحدوث
فيوجد الاحتياج وبهذا يظهر ان كلام المعترض في الابطال مغالطة وان قولنا فبطلان
المتأخر ظاهر وبالقبول اظهر واعترض بانه لو كان علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان
او الحدوث وهما لا يزولان للممكن والحادث لزم احتياجهما حالة البقاء لعدم زوال
ما هو العلة واللازم باطل لان التأثير اما في الوجود وقد حصل فيلزم تحصيل
الحاصل لحصول سابق واما في البقاء او في امر آخر متجدد وهو تأثير في غير الباقي عن
الممكن او الحادث فيلزم استغناؤهما عن المؤثر والجواب ان معنى احتياج الممكن
والحادث الى المؤثر توقف حصول الوجود له او العدم او استمرارهما على تحقق امر او
انتفائه بمعنى امتناعه بدون ذلك وهو معنى دوام الاثر بزوال المؤثر واذا
تحققت فاستمرار الوجود حين البقاء ليس الوجود الحاصل اولا بالاضافة الى الزمان الثاني
والى هذا اشار بقوله بمعنى الاحتياج حال البقاء توقف الوجود او
العدم او استمرارهما على امر ما ثم ان الجمهور على ان وجود الممكن وعدمه
بالنظر الى ذاته على السواء ولا اولوية لاحدهما على الآخر وقيل العدم اولى بالممكن
مطلقا اما لتوقف عدمه الى جزء في حصول العدم السبب واما للتزامه الى جزء في طرف
العدم اقل وقيل العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت و
صفاتها بدليل امتناع البقاء عليها واشار المص بقوله ولا يعقل اولوية
بالذات لاحد الطرفين الى ان ما ذهب اليه الجمهور ضروري اذ لا معنى اقتضاء
الوجود او العدم لا الى حد الوجوب فهي الاولوية بمعنى اقتضاء احدهما لا الى
حد الوجوب ايضا منتفية والا لما تحقق الطرف الآخر لاستلزامه اولوية الغالبة
انتفاء
وقال

وقال في شرح المقاصد والذي يقتضيه النظر الصائب انه ان اريد باولوية الوجود او العدم ترجحه
بالنظر الى ذات الممكن بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلانه ضروري للقطع بان الممكن واجب او ممتنع
وان اريد بالاولوية كونه اقرب الى الوقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه
فهذه اولوية بالغير لا بالذات وان اريد ان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظ العقل وجد
فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد الوجوب فلا يظهر امتناعه والحق على ما
ذكره بعض الافاضل ان استلزامه الوقوع بلا سبب خارج للممكن الواقع وجوبا او امتناعا غير
ضروري فان الواجب مثلا ليس مجرد ما يستغني في الوجود عن الغير بل ما يستغني في ضرورة الوجود عن
الغير فظهر ان الدعوى قابلة للنزاع واستدلوا على ذلك بوجوه اوجهها انا لو فرضنا ان
للممكن اولوية بمعنى كون الذات كافية فيها وفرضنا كون تلك الاولوية كافية في وقوع احد
طرفيه يلزم احد الامرين اما ان لا يكون تلك الاولوية اولوية بل وجوبا فيلزم الانقلاب واما ان
لا يكون ذاتية بيان الملازمة انه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فاما يمكن طريان
الطرف الآخر او لا فان لم يمكن كان ذلك الطرف ممتنعا والطرف الراجح واجبا فيلزم الامر الاول وان امكن
فاما بلا سبب فيلزم ترجيح المرجوح او بسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا
وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاول لذاته فلم يكن الاولوية ذاتية لامتناع زوال ما
بالذات فيلزم الامر الثاني فان قيل ان اريد امكان طريان الطرف الآخر نظرا
الى ذات الممكن فيرد ان امتناع زوال ما بالذات انما يلزم لو كان ذات الممكن مقتضية
للاولوية على سبيل الوجوب واما اذا كان على سبيل الاولوية فلا وان اريد لا بالنظر
الى ذات الممكن فيرد انا لا نسلم ان امتناع طريان الطرف الآخر في نفس الامر يستلزم كون

الطرف الراجح واجبا فان الواجب الممتنع مقابلة بالنظر الى الذات لا مطلق قلنا نختار اولا
ان المراد للامكان بالنظر الى ذات الممكن ونقول ذات الممكن تقتضي الاولوية على سبيل الوجوب
حينئذ في صفتها كافية في ذلك الاقتضاء فلا يجوز تخلف الرجحان عن الذات فانه لو جاز
فاما بلا سبب فيلزم ترجح المرجوح او بسبب فلعدم هذا السبب دخل في ذكر الرجحان فلم تكن
الذات كافية فيه هف وثانيا ان المراد الامكان في نفس الامر ونقول ذات الممكن مع
الرجحان المستند اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه
ولا نعني بالوجوب الا هذا ثم انه لا يكفي في الوقوع مجرد الاولوية بل لا بد من الانتهاء الى حد الوجوب
بان يصير الطرف الآخر ممتنعا بالغير اذ لو جاز وقوعه ايضا لكان وقوع الطرف الاول تارة وقوعه
ولا وقوعه اخرى مع استوائهما الى ليس حينئذ يوجد الا مجرد الاولوية ترجيحا بلا مرجح فالممكن يجب
صدوره عن العلة ثم يوجد وهذا وجوب لاحق يسمى الضرورة بشرط المحمول والى هذا اشار بقوله
ثم وجود الممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق لانه ما لم يجب لم يوجد
لامتناع الترجيح بلا مرجح وحين الوجود امتنع العدم لامتناع
الجمع فان قيل سبق الوجوب على الوجود غير معقول اما بالزمان فظ واما بالذات
بمعنى الاحتياج اليه فلانه اما ان يراد الاحتياج في الوجوب العيني وهو باطل لان الوجوب و
الوجود ليسا امرين متميزين في الخارج يتوقف احدهما على الآخر ولو كان فالوجوب صفة للوجود
فيكون متاخرا عنه او في الوجود الذهني وهو ايضا باطل لظهور انه لا يتوقف تعقل الوجود على
تعقل الوجوب قلت المراد السبق بمعنى الاحتياج في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعنى و
اعتبار الترتيب فيما بينهما فانه يحكم قطعا بانه ما لم يتحقق علة الممكن لم يجب وجوده وما لم يجب لم يوجد
واعترض عليه بان ما ذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما يصدر عن الفاعل
بالاختيار لان الوجوب ينافي الاختيار واجيب بانه اذا كان الاختيار من تمام العلة
لم يتحقق الوجوب الا بعد تحقق الاختيار فكون المعلول واجبا بالاختيار لا ينافي كونه
مختارا بل يحققه والى هذا اشار بقوله **وهذا لا ينافي الاختيار ثم ان الوجوب**

والامكان

والامكان والامتناع امور اعتبارية غير متاصلة في الوجود وقال صاحب التلويح كل ما تكرر
نوعه اي يمكن ان يوجد فرد منه موصوفا بذلك النوع كالوحدة والقدم والحدوث والبقاء واللزوم
ونحو ذلك يجب ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل والبرهان اشار بقوله **والثلاثة بل كل ما**
يوصف اي فرد يعرض منه بمفهومه كالقدم والحدوث والوحدة و
الكثرة والتعين والبقاء والموصوفية اعتبارات عقلية والا لزم التسلسل
لانه لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان لكانت مشاركة لغيرها في الوجود ومتميزة عنه بالخصوصيات
فوجودها غير ماهيتها فاتصاف ماهيتها بوجودها لا بد عن احد هذه الامور ثم تنقل الكلام
استدلوا على ان هذه السلسلة سوى الامتناع امور موجودة في الخارج بان الوجوب مثلا
جزء الواجب الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه واشار الى دفعه بقوله **ومعنى كون**
الشيء واجبا في الخارج انه بحيث اذا عقل مستندا الى الوجود لزم في العقل
معقول هو الوجوب وكذا في البواقي اي الامكان والعدم والحدوث والوحدة
والكثرة والتعين بمعنى قولنا الانسان ممكن انه اذا نسب الى الوجود حصل له معقول هو الامكان
ومعنى قولنا الشيء متعين او واحد او كثير او قديم او حادث في الخارج انه بحيث اذا نسب العقل
الى هذه المفهومات كانت النسبة بينهما بالايجاب لا بالسلب وهذا ما قيل ان انتفاء مبدأ المحمول
في الخارج لا يوجب انتفاء الحمل فيه كما في قولنا زيد اعمى **القدم عدم المسبوقية**
بالغير وهو الذاتي او بالعدم وهو الزماني والحدوث بخلافه اي المتصف بالعدم المسبوقية بالعدم
والحدوث حقيقة هو الوجود واما الموجود فباعتباره وقد يتصف بهما العدم فيقال للعدم المسبوق بالغير انه
بالوجود قديم والمسبوق به حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يؤخذ حقيقيا وقد يؤخذ اضافيا
اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص
الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به وهو معنى الخروج من العدم
الى الوجود ويسمى زمانيا واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر وبالحدوث

كونه آلة فالقدم الذاتي أخص من الزماني والزماني من الإضافي والحدوث الإضافي
أخص من الزماني والزماني من الذاتي **ولا قديم بالذات سوى الله تعالى**
لما سيأتي من أدلة التوحيد والحدوث **وبالزمان صفاته تعالى** أيضا عند جمهور
المتكلمين من الأشاعرة وأما بعضهم فقد نفوا ذلك أيضا قائلا إن صفاته تعالى ليست غيره
ولا عينها وأما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القدم الزماني أيضا عما سوى ذات الله تعالى
ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة وقوله **ولزم المعتزلة كثير من الأحوال**
مأخوذ من كلام الرازي في المحصل وفيه إشارة إلى لزوم تعدد القدماء على المعتزلة القائلين
بالحال حيث إنهم أثبتوا لله تعالى أحوالا خمسة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية و
الإلهية وزعموا أنها ثابتة في الأزل مع الذات ويرد عليهم أنهم يفرقون بين الوجود
والثبوت ولا يجعلون الأحوال موجودة بل ثابتة عندهم والقديم هو الأول الموجود فتأمل
وأما الحكماء فلا يجعلون قدم غيره تعالى ممتنعا إلا بالذات **والقديم الزماني عندهم كثير من**
الممكنات كالمجردات والأفلاك وغير ذلك وإليه أشار بقوله **وعند الفلاسفة**
كثير وأما عند أصحاب الأئمة الطاهرين رضوان الله عليهم فلا قديم لا بالذات ولا
بالزمان سوى الله تعالى لأن ما سوى الله تعالى إما واجب أو ممكن والممكن إما جوهر أو عرض
والعرض إما قائم بالممكن أو بالواجب والجوهر إما عقل أو نفس أو جسم أو صورة أو مادة
أما أنه لا واجب سوى الله تعالى فلما سيأتي إن شاء الله تعالى من أدلة التوحيد وأما أنه لا ممكن قديما
فلما سيأتي من حدوث الأجسام وأعراضها ونفوسها المتعلقة بها وعدم ثبوت العقل وأما أنه
لا عرض قديما قائما بذات الله تعالى فلما سيأتي أيضا من كون صفاته تعالى عين ذاته وهذا هو مذهب
جمهور المتكلمين النافين للصفات الزائدة من أهل الإسلام وأما غيرهم فقالت
النصارى بالقدماء الثلثة المشهورة والثنوية من المجوس بالقديمين هما النور والظلمة و
الحرنانيون منهم بقدماء خمسة اثنان حيان فاعلان هما الباري والنفس وواحد منفعل
غير حي هو الهيولى واثنان غير حيين ولا فاعلين ولا منفعلين هما الدهر والخلاء [illegible]

القديم

٤١

القديم بالزمان إلى المختار لأن القصد إلى الإيجاد يقارن العدم
ضرورة يعني أن أثر المؤثر المختار لا يكون إلا حادثا مسبوقا بالعدم لأن القصد إنما يتوجه إلى
تحصيل ما ليس بحاصل **ولا يمكن عدم ما هو** أي عدم القديم **لكونه واجبا أو مستندا**
إليه إيجابا لما امتنع استناد القديم إلى الفاعل بالاختيار فما ثبت قدمه امتنع عدمه
لأنه إما واجب لذاته فامتناع عدمه ظاهر وإما ممكن مستند إلى الواجب بطريق الإيجاب
إما بلا واسطة كمعلوله الأول أو بوسائط قديمة كالثاني والثالث لامتناع التسلسل وأيا ما كان
يمتنع عدمه لأنه لما كان من مقتضيات ذات الواجب ولوازمه بواسطة أو بغير واسطة لزم من
إمكان عدمه إمكان عدم الواجب وهو محال كذلك فالقديم إذا امتنع عدمه يكون واجبا لا بمعنى أنه
امتناع عدم الشيء لذاته في الممكن الذاتي لجواز أن لا يكون ذلك لذاته

التقدم والتأخر والمعية يكون بالعلية كتقدم الموجب على ما يوجده **أو بالطبع**
كتقدم الواحد على الاثنين **أو بالزمان** كتقدم الأب على الابن **أو بالشرف**
كتقدم المعلم على متعلمه **أو بالرتبة الحسية** إن يكن الحكم بتقدم البعض على البعض
مأخوذا من الحس **أو العقلية** إن يكن ذلك بحكم العقل وكل من نوعي التقدم بحسب الرتبة
إما أن يكون وضعا أو طبعا وذلك كتقدم الرأس على الرقبة والإمام على المأموم
وتقدم الجنس على النوع وبعض مسائل العلم على البعض ولما كان أقسام التقدم والتأخر
عند الفلاسفة منحصرة في الخمسة المذكورة وبنوا على ذلك قدم الزمان حيث قالوا الحادث عند المتكلمين
ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم وظاهر أن سبق عدم الشيء على وجوده لا يعقل إلا بالزمان أشار
إلى دفعه ومنع الحصر بقوله **أو بالذات كأجزاء الزمان** فإن تقدم الأمس على
اليوم ليس بالعلية والطبع والرتبة والشرف وليس بالزمان لأنه ليس للأمس واليوم زمان آخر

يتبع فيه فسبق القديم على الحادث لا يلزم ان يكون بالزمان فلذا ثبت
لكن كل حادث مسبوقا بالزمان يستلزم قدم الزمان ومحله ثم ان الحكماء استدلوا على قدم المادة
بان الامكان امر وجودي يستدعي محلا موجودا ليس ذلك نفسه اذ لا يوصف قبل وجوده ولا امرا منفصلا عنه
فانه لا يصح ان يكون محلا لامكانه فهو امر متصل وهو المادة فان قيل الامكان امر اعتباري لا يستدعي
محلا موجودا قلنا المراد بالامكان الاستعدادي واجيب بان هذا الامكان ليس لازما لماهية الممكن
والى هذا اشار بقوله كما لا يلزم ان يكون له امكان استعدادي ليلزم تقدم
مادة له وحاصل الجواب انه ان اريد بالامكان اللازم لماهية الممكن فلا نسلم انه وجودي بمعنى
كونه امرا محققا يستدعي محلا موجودا في الخارج وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نسلم ان كل
حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة
وامور معدة لها ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لان الامكان المقابل للوجوب والامتناع هو الامكان
الذاتي لا الاستعدادي

فصل

الوحدة والكثرة من المعاني الواضحة لحصول العلم بهما لمن لم
يمارس طرق الاكتساب ولذا يعرف ان الانسب ... الوحدة عدم الانقسام والكثرة هو
الانقسام وقد يقال الوحدة عدم الانقسام الى امور متشابهة والكثرة الانقسام اليها واما
ما يقال ان الوحدة عدم الكثرة والكثرة هي المجتمع من الوحدات ففيه تنبيه على ان الوحدة اعرف عند
العقل والكثرة عند الخيال والحق انهما من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان
بمثل ما سبق في الوجوب والامكان ومقوليتهما بالتشكيك اما الوحدة فلكونها
مفهوما واحدا متفاوتة بالاولوية فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو
من الواحد بالجنس واما الكثرة فلكونها في كل عدد اشد منها فيما دونه وقد يتحد معروضهما فلكثرة
جهة الوحدة مغايرة لها ذاتا او عرضا او نسبة معروض الوحدة ان كان معروضا للكثرة
فلا بد له من جهة وحدة وجهة كثرة لامتناع ان يكون الشيء الواحد باعتبار واحد واحدا
وكثيرا فجهة الوحدة اما ان يكون مقوما للكثير بان يكون ذاتيا غير عرضي واما ان يكون عارضا
واما ان لا يكون هذا ولا ذاك فالاول اما ان يكون نفس ماهيتها وهو الواحد بالنوع كوحدة

زيد

زيد ووحدة عمرو في الانسانية او جزءا مقولا في جواب ما هو على الكثرة المختلفة الحقائق
وهو الواحد بالجنس كوحدة الانسان والفرس في الحيوانية او في جواب اي شيء هو في جوهره
وهو الواحد بالفصل وانما يغاير الواحد بالنوع بحسب الاعتبار دون الذات والثاني
اما ان يكون الكثرة موضوعات لمحمول واحد كالقطن والثلج للبياض او محمولات لموضوع واحد
٤
كالكاتب والضاحك للانسان والثالث كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى
المدينة في التدبير الذي ليس عارضا للنسبتين بل للنفس والملك ولا خفاء في ان التدبير محمول
على النسبتين ويسمى الوحدة في الجنس مجانسة كالانسان والفرس فانهما متجانسان
لاتحادهما في الحيوانية وفي النوع مماثلة كزيد وعمرو فانهما متماثلان لاتحادهما
في الانسانية وفي الكم مساواة كالجسمين طولهما ذراع وفي الكيف مشابهة
كالجسمين الابيضين لاتحادهما في البياض وفي الخاصة مشاكلة كاتحاد زيد
وعمرو في الضاحك وفي الاطراف مطابقة كمطابقة طاس باطراف طاس آخر
وفي الوضع وضع الاجزاء موازاة بان يكون البعد بينهما متساويا وفي الاضافة
مناسبة كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر ويمتنع اتحاد الاثنين ضرورة بان يكون
هناك شيئان فيصير شيئا واحدا لا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماءان في اناء
او الاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصار طينا او الكون والفساد كالماء والهواء صار
بالغليان هواء واحدا او الاستحالة لكون الجسم كان [illegible] بياضا فصار سوادا بل ان يصير
احدهما الآخر الصائر بعينه اياه وهو ضروري الاستحالة واستدل على ذلك بان الاثنين سواء
كانا ماهيتين او فردين منها او من ماهية واحدة فالاختلاف بينهما ذاتا لا يعقل زواله
اذ لكل منهما خصوصية هو بها هو فمتى زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشيء واعترض عليه بانه ان كان
استدلالا فنفس المتنازع فيه وان كان تنبيها فليس اوضح من المدعى والى هذا اشار بقوله

والاستدلال بان اختلاف الماهيتين او الهويتين ذاتي ليس
ليس باوضح من المدعى اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيا يمتنع
الزوال دون اتحاد الاثنين وقد يستدل ايضا على ذلك ايضا بانهما بعد الاتحاد ان
كانا موجودين كانا اثنين لا متحدا والا فاما ان يكون احدهما فقط موجودا او لا يكون شيء
منهما موجودا فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر او فناء لهما وحدوث ثالث
واعترض بانا لا نسلم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين وانما يلزم لو لم يكونا موجودين
بوجود واحد ودفع هذا الاعتراض بانهما لو كانا موجودين فاما بوجودين فيكونان اثنين
لا واحدا واما بوجود واحد فذلك اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما
وبقاء للاخر او غيرهما فيلزم فناؤهما وحدوث ثالث واجيب بانهما موجودان
بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين والى هذا اشار بقوله والاستدلال
بانهما اما موجودان او معدومان او مختلفان فلا اتحاد
مدفوع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين
الصائرين واحدا ولا يمكن التفصي عن هذا الا بالحكم بان امتناع اتحاد
الاثنين ضروري والمذكور في معرض الاستدلال تنبيه بزيادة بيان وتوضيح والغيرية
نقيض الهو هو بمعنى ان الشيء بالنسبة الى الشيء ان صدق انه هو هو فعينه وان
لم يصدق فغيره ان كان بحسب المفهوم فبحسب المفهوم كما في نسبة الانسان الى الماهية والناطق
وان كان بحسب الذات فبحسب الذات كما في نسبة الانسان الى الكاتب والحجر
وقد يخص الغيرين بموجودين يجوز انفكاك احدهما عن الاخر فالجزء مع الكل لا هو ولا
غيره وكذا الموصوف مع الصفة ولذا لا يصح ان في الدار غير زيد وغير عشرة مع ان فيها
الاجزاء والصفات الغير المحمولة كاليد من زيد والواحد من العشرة فمن هذا ذكره

المتكلمون

المتكلمون من ان الشيء بالنسبة الى الشيء قد يكون لا عينه ولا غيره على هذا التفسير للغير بلا
ما ذكره صاحب المواقف من ان معناه انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية كما هو الواجب في
الحمل والبراءة بقوله فليس المعنى انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود
اذ الكلام في الاجزاء الغير المحمولة التي لا يتصور اتحادها بحسب الوجود والهوية مع الكل
والتماثل الاشتراك في الصفات النفسية والصفة النفسية صفة ثبوتية
يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها ككون الجوهر جوهرا او شيئا
او موجودا ويقابل المعنوية وهي صفة ثبوتية دالة على معنى زائد على الذات ككون الجوهر
حادثا ومتحيزا او قابلا للاعراض ولذا لزم لكل منهما ما لزم للاخر اي لزم الاشتراك في الصفات
النفسية ان يجوز كل من المثلين ما يجوز للاخر في الاحكام الواجبة والجائزة والممتنعة جميعا
واختلف في لزوم تغايرهما وامتناع اجتماعهما المماثلين في الاول
ذهب الشيخ ابو بكر وفي الثاني المعتزلة والتضاد كون المعنيين لذاتيهما بحيث
يستحيل اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة والمراد بالمعنى ما يقابل
العين اي ما لا يكون قائما بنفسه وذكر الاجتماع مغن عن وحدة الزمان اذ الاجتماع لا يكون الا في
زمان واحد والتقييد بالمعنيين يخرج العينين والعين مع المعنى والعدم مع العدم والعدم مع الوجود
ولذا لو لم يعدم التضاد في الاحكام وسائر الاضافيات واحترز بقيد الكلية لم الاجتماع
من مثل السواد والحلاوة وبقيد لذاتيهما عن مثل العلم بحركة الشيء وسكونه في ان واحد
فانهما لا يجتمعان لكن لا لذاتيهما بل لاستلزام اجتماع الحركة والسكون وقال في شرح المقاصد
واحترز بقيد من جهة واحدة عن مثل الصغر والكبر لامتناع اجتماعهما على الاطلاق فانهما
لا يتضادان وان امتنع اجتماعهما في الجملة وانما يتضادان اذا اعتبر اضافتهما
الى معين ولا خفاء في انه لا حاجة الى هذا القيد لان مطلق الصغر والكبر

لا يمتنع اجتماعهما وعند اتحاد الجهة يمتنع فالاقرب جعله احترازا عن خروج مثل ذلك هذا
على راي المتكلمين وعند الفلاسفة كل اثنين غيران اذ الكثرة عندهم
يستلزم التغاير فان كانت الاثنينية بالحقيقة فبالحقيقة او بالعارض فبالعارض او بالاعتبار
فبالاعتبار فان اشتركا في تمام الماهية كزيد وعمرو في الانسانية فمثلان
والا فمتخالفان سواء اشتركا في ذاتي او عرضي او لم يشتركا اصلا وهما
متقابلان ان امتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة
فان كانا وجوديين فان كان تعقل كل بالقياس الى الاخر فمتضائفان
كالابوة والبنوة والا اي وان لم يكن تعقل احدهما بالقياس الى الاخر فمتضادان
كالسواد والبياض وان كان احدهما عدميا والاخر وجوديا فان قيد بكون
الموضوع مستعدا للوجودي بحسب شخصه كعدم اللحية عن الامرد
او نوعه كعدم اللحية عن المراة او جنسه القريب كعدم اللحية عن الفرس او جنسه البعيد
كعدم اللحية عن الشجر فملكة وعدم والا اي وان لم يعتبر ذلك فايجاب وسلب
هذا ثم انه لا دليل على امتناع ان يكون المتقابلان عدميين كيف وقد اطبق المتاخرون على
ان نقيض العدمي قد يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع فالاولى ان يبين الحصر بوجه يشملهما
كما فعله بعض المحققين بان يقال المتقابلان ان كان احدهما سلبا للاخر فان اعتبر في السلب ورود
الموضوع في الجملة لما اضيف اليه السلب فتقابلهما تقابل الملكة والعدم والا فتقابل الايجاب
والسلب وان لم يكن احدهما سلبا للاخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فتقابل
التضائف والا فالتضاد ثم ان ما مر من تفسير التضاد والملكة والعدم هو الذي اورده
قدماء الفلاسفة في اوائل المنطق واما في مباحث الفلسفة فقد اعتبروا في كل منهما
قيدا اخر كما اشار اليه بقوله وقد يشترط في التضاد غاية الخلاف كالسواد و
البياض دون غيرها كالبياض والصفرة ويخص باسم الحقيقي لكونه المعتبر في علومهم
الحقيقية والاول بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة وقد يعتبر

ق

في الملكة والعدم الاستعداد للوجودي في ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج كبلغة عن الامرد
ويخص باسم المشهوري والاول بالحقيقي بعكس ما مر في التضاد ثم ان الفلاسفة قالوا بين الوحدة
والكثرة تقابل التضائف بواسطة ما عرض لهما من العلية والمعلولية لان الكثرة لما كانت
مجتمعة من الوحدات كانت الوحدة علة مقومة للكثرة والكثرة معلولة متقومة بالوحدة وليس
بينهما تقابل بالذات لوجهين الاول ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص
وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لانه اذا طرءت الكثرة على الشيء بطلت هويته الوحدانية
وبالعكس والثاني ان الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من المتقابلين كذلك اما فيما عدا التضائف فلان احدهما
عدم الاخر فقط واما في التضائف فلان المقوم للشيء متقدم عليه وجودا وتعقلا و
المتضائفان يكونان معا في التعقل والوجود واما في التضاد فلان المقوم للشيء كالجزء من الضد
لا يجامع الضد والمحذورات [illegible] بقوله ولا تقابل بين الوحدة والكثرة لتغاير موضوعيهما
وتقوم احدهما بالاخر ويرد على الاول من الوجهين ان موضوع المتقابلين لا يلزم
ان يكون واحدا بالشخص بل صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد وبالنوع
كالرجولية والمرئية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بامر اعم عارض كالخير والشر
للشيء والرازي جعل عدم اتحاد الموضوع في الوحدة والكثرة دليلا على عدم التضاد بينهما
فان تعريف الضد هو التعاقب على موضوع واحد ولو بالامكان وعلى الثاني انه
ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فممنوع اما بحسب الخارج فلانهما اعتباران
عقليان واما بحسب الذهن فلانا نعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة
وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان موضوع معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان
الكثير مؤلف يصدق على كل جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم
لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة
وعندنا [illegible] العلة

مصدرية لا الفاعل ومن ما يصدر عنه الشيء بالاستقلال وقد يراد بها ما يحتاج اليه الشيء وهي

ما يحتاج اليه الشيء ان كانت داخلة فيه فوجود الشيء معها اما بالفعل فصورية

واما بالقوة فمادية وان كانت خارجية فالشيء اما بها ففاعلية او لها فغائية

ويخص الاوليان باسم علة الماهية للذات التي يفتقر اليهما في ماهيته ايضا والاخيران باسم علة

الوجود للذات التي يفتقر اليهما في الوجود فقط ومرجع الشروط والآلات الى الفاعل

ومن به الشيء فيندرج في الاسم وجميع ما يتوقف عليه الشيء بمعنى انه لا يبقى

هناك امر آخر يحتاج اليه الا وجد كمجموع مركب من عدة امور يسمى علة تامة وعند

تمام الفاعل بجميع جهات التأثير من الشرط والقابل والآلة يجب وجود المعلول

لامتناع الترجيح بلا مرجح اذ لو جاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجحا بلا مرجح

للزوم المتعذر حصول جميع جهات التأثير من غير ان يبقى شيء لوجوب الترجيح وبالعكس

يعني اذا وجد المعلول يجب وجود الفاعل بجميع جهات التأثير لان الاحتياج الى

المؤثر التام من لوازم الامكان والامكان من لوازم المعلول فلو لم يجب

وجود المؤثر عند وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم واذا كان بين المؤثر التام

ومعلوله تلازم في الوجود لم يكن للمؤثر تقدم عليه بالزمان بل بالذات بمعنى الاحتياج اليه بحيث يصح

ان يقال وجد المؤثر فوجد الاثر من غير عكس فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث

الى القديم لتأخره عنه بالزمان قلنا من جملة جهات تأثير القديم في الحادث شرط حادث

يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة عند المتكلمين والحركات والاوضاع عند الحكماء

فعدم المعلول يفتقر الى عدم العلة بكلم على النقيض واعترض عليه بانا

نرى ابطال ما ذكرتم من بقاء الابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء

بعد النار واجيب بان كلا منها في العلل المؤثرة وهذه من العلل المعدة

والى هذا اشار بقوله والمؤثر في الوجود قد يغاير المؤثر في البقاء

وههنا

ووجوده مع انعدامها انما يتصور فيما بين العلة والمعلول كالابن والبناء

ثم ان ما يفيد وجود الشيء قد يفيد بقاءه من غير عكس افتقار الى امر آخر كالشمس فيضيء المقابل

بقاؤه وقد يفتقر البقاء الى امر آخر كمماسة النار يفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال

الى استدامة المماسة واستمرار التعاقب للاسباب والى هذا اشار بقوله والمؤثر في الوجود

قد يغاير المؤثر في البقاء وهذا يرد ان علة الحدوث غير علة البقاء ووحدة

المعلول بالشخص يوجب وحدة الفاعل خلافا لبعض المعتزلة لامتناع

الاحتياج والاستغناء معا لانه لو جاز اجتماع العلتين المستقلتين على معلول

واحد يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونها علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى

مستقلة بالعلية ولما كانت الفلاسفة ذهبوا الى ان الواحد من جميع الجهات

بحيث لا يكون فيه كثرة الاجزاء ولا كثرة الوجود والماهية ولا يكون متصفا بصفة حقيقية زائدة

في الخارج او اعتبارية زائدة في العقل من غير تعدد شرط وآلة وقابل لا يمكن ان يصدر

عنه في مرتبة واحدة الا معلول واحد قال ردا عليهم ولا عكس اي وحدة الفاعل

بالشخص لا يوجب وحدة المعلول لوجهين الاول انه ادعى وبرهان العقل اذ الاحتجاج

هذا الحكم لم يجب فيه امتناعا لا لذاته ولا لغيره فمن ادعى الامتناع فعليه البرهان والثاني

تحقيق وجه ما اشار اليه بقوله لاستنادنا الكل من الممكنات الى الواجب تعالى

ابتداء على ما سيأتي ان شاء الله تعالى والاستدلال بانه لو لم يصدر عن الواحد

الا الواحد لزم اتحاد السلسلة والعلية فيما بين الشيئين ضعيف

استدلوا على جواز صدور المتعدد عن الواحد بانه لو لم يجز ان يصدر عن الواحد من جميع

الجهات لزم انحصار العلية في العلة الاولى اذ لو صدر عن معلولها شيء لصار ذو جهتين جهة

المعلولية وجهة العلية فيلزم الخلف وبهذا يلزم اتحاد السلسلة لانه لا يجوز ان يصدر

عن العلة الاولى الا معلول واحد ولا يخفى وهنه فانهم لم يقولوا بانه لا يصدر عن

الواحد من جميع الجهات الا الواحد من جميع الجهات وان سلمنا فالمراد بتعدد الجهة وحدته
لا يمكن فيلزم صدوره عن العلة والبرهان يتولد ضعيف وتمسك المخالف بانه لو صدر عنه
شيئان فمصدريته لهذا غير مصدريته لذلك فان دخل شيء منهما فيه تركب والا
تسلسل تقريره انه لو صدر عن الواحد شيئان لكان مصدريته لهذا ومصدريته لذلك مفهومين
متغايرين فلا يمكن ان تعتبر بكنه احدهما او كلاهما داخلة فيه فيلزم تركبه وهو خارج
عنه لازماً له فيكون صادراً عنه وننقل الكلام الى مصدريته وتسلسل المصدريات مع كونها محصورة
بين حاصرين ورد بانها اعتبار عقلي لا تحقق لها في الاعيان فلا يلزم ان يكون جزءاً
او عارضاً معلولاً له وايضاً لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد المحض شيء اصلاً والا لكان
مصدريته داخلة فيتركب او خارجة فيتسلسل والحاصل هذا انه يتولد ويرد على صدور الواحد
ويرد عليه ايضاً ان المصدرية على تقدير تحققها وعدم دخولها في الفاعل لا يلزم ان يكون معلولاً له
اللهم الا ان يكون الفاعل الواحد هو الواجب فانه لا يتم الدعوى كلية وايضاً لو تحققت المصدرية لزم
تكثر المعلولات بل لا تتناهى فيما اذا صدر عن الواجب شيء فان المصدرية حينئذ يكون خارجة
لا يجوز ان يكون معلولاً لعلة آخر بل يكون معلولاً للواجب تعالى فتتحقق مصدرية اخرى بالنسبة اليه
وهذا ثم ان بعضهم قال لو ابطلت مطلوب الفلاسفة بوجه لا يرد عليه الاعتراضات
يدعي انها زيادة تنبيه وتوضيح والا فامتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي واضح لانه لو
صدر عنه شيئان فمفهوم عليته للاحد منهما مغاير لمفهوم عليته للآخر بالضرورة والشيء الواحد
المتغايرين لا يمكن ان يكون مع الآخر فالمفروض لا يكون شيئاً واحداً محضاً بل شيئين او شيئاً موصوفاً
بصفتين هف واذا كان تكثر المعلول مستلزماً لتكثر الفاعل كان وحدة الفاعل مستلزماً
لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض ولا خفاء في ان هذا الكلام قليل الجدوى بعيد عن
ان يجعل من معارك الآراء في البراهين يتولد وقولهم المراد انه كلما يكثر المعلول
يكثر الفاعل ولو بالحيثية ضرورة ان فاعليته لهذا غير فاعليته لذلك

لا نمنع

لا يفيد شيئاً وايضاً هذا التفسير لا يوافق ما بنوا عليه من امتناع تعدد
اثر البسيط ومن ان الفاعل لا يكون قابلاً لان الفعل والقبول
اثران والواحد لا يصدر عنه الا الواحد فانه يجوز ان يصدر عنه اشياء ويكون عليته لكل منهما
مغايراً باعتبار مغاير العلية للآخر ولا يمتنع ذلك في وحدته وبساطته الحقة الا انها جاز ان
يصدر عنه شيء بلا علية لذلك الشيء مفهوم مغاير لذات العلة بحسب التعقل ضرورة
كونه نسبة له الى المعلول وقد نقل عن الشيخ انه لما طلب بهمنيار منه البرهان على هذا المطلب
كتب اليه لو كان الواحد الحقيقي مصدر الامرين كا و ب مثلاً كان مصدر ا ولما ليس
ب فليس ا فيلزم اجتماع النقيضين وقال بعض المحققين ونعم ما قيل
بان مراده باحد النقيضين هو كونه مصدر ا المفروض ولازم النقيض الآخر
وهو عدم كونه مصدراً لا ا اللازم من فرض كونه مصدر ما ليس ا عني ب اذ
مصدر غير ا ليس مصدراً ا فيلزم ان لا يكون مصدر ا وقد فرض كونه مصدراً
لا وهذا اجتماع النقيضين وتوهم الرازي ومن تبعه منهم المص في شرح المقاصد
ان مراده من النقيض الآخر هو كونه مصدر ما ليس ا عني ب فاجابوا عنه بان
نقيض صدور ا هو لا صدور ا لا صدور لا ا اعني ب حتى قال الرازي في مباحث
المشرقية والعجب ممن يفني عمره في الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى
هذا المطلب الاشرف اعرض عن استعمالها حتى وقع في غلط يضحك منه الصبيان فانظر
كيف انعكس التشنيع وقد يستدل على ان الواحد من حيث هو واحد
لا يكون قابلاً لشيء وفاعلاً له بان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب

وبنسبة القابل الى المقبول بالامكان لكنه الفاعل على التمام لانه من حيث فاعل يستلزم
والقابل له من حيث هو قابل لا يستلزمه بل يمكن حصوله فيه فيكون فرق ان لابد وفاعلية لم تستلزم
لتنافي لازميهما اعني الوجوب والامكان ورد بعد التسليم اي تسليم كونهما بالامكان الخاص
المنافي للوجوب اذ يجوز ان يكون بالامكان العام للذي معنى قابلية الشيء انه لا يمتنع حصوله فيه وهو في
الوجوب بانه لا امتناع في الوجوب واللاوجوب بجهتين اذ يجوز ان يكون
واجبا له من حيث كونه فاعلا غير واجب من حيث كونه قابلا

فصل

القائلين باستناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء الا انهم يثبتون للقوى الجسمانية تاثيرا ولا يشترطون في ظهور الافعال المترتبة
عليها كلق الله تعالى وضعا وقالوا لا يجوز دوام افعال القوى الجسمانية
وقال الفلاسفة ان لها تاثيرا ويشترطون فيه الوضع قطعا منهم بان النار لا تسخن
والشمس لا تضيء بها كل شيء بل ما له بالنسبة اليها وضع مخصوص ويقطعون بانه يلزم تناهيها بحسب الشدة
والمدة والعدة اي لا يمكن عدد الاثار متحصيا وحركاتها متناهيا وكذا زمانها في جانب الازدياد
والانتقاص بان لا يزداد الى غير النهاية ولا ينتقص الى غير نهاية وذلك ان المتصف حقيقة
بالتناهي واللاتناهي هو الكم المتصل او المنفصل والقوة التي محلها جسم متناه انما يتصف بهما
باعتبار كميته المتعلق اعني الحركات والاثار الصادرة عنها اما كمية انفصالية وهي عدد الاثار
واما كمية اتصالية وهي زمان الاثار وهو مقدار الحركة فيفرض التناهي واللاتناهي في جانب الازدياد
وهو الاختلاف بحسب المدة وفي جانب الانتقاص وهو الاختلاف بحسب الشدة
امتناع اللاتناهي بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر في الزمان الذي هو في غاية القصر بل في الآن
ظاهر لامتناع ان يقع الحركة الا في زمان قابل للانقسام بحيث يكون القوة التي يقع الحركة
في نصف ذلك الزمان اشد تاثيرا فاقتصروا على بيان امتناع اللاتناهي بحسب العدة
والمدة فقالوا لان القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى
انه كلما كان اكثر كان تحريك القاسر له اضعف لكثرة معاوقته اكثر فاذا فرضنا

تحريك

تحريك جسم بقوة جسمانية من مبدء معين ثم تحريكه جسما آخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب
المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدء بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان
يكون حركة الاصغر اكثر فبالضرورة ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لان لاتناهي
يزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقداره اذ المفروض انه لا تفاوت الا بذلك
والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت
الطبيعة فيه اقوى واكثر آثارا فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدء معين لزم التفاوت
في الجانب الآخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم
منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميهما كما اشار اليه بقوله فاذا فرض في
حركتيهما اي حركة الصغير والكبير الاتحاد في المبدء تفاوت الجانب الآخر
ولزم التناهي ورد بعد تسليم التاثير للقوى بانه انما يتم لو كانت القوة
بقدر الجسم لجواز ان يكون القوة من الاعراض التي لا ينقسم كالوحدة والنقطة والابوة
هذا ونوقض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية وانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى
قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة واجيب
بان حركات الافلاك ارادية مستندة الى ارادات وتعقلات جزئية مستندة الى النفوس
المجردة في ذواتها المقارنة في افعالها المدركة للجزئيات بواسطة الآلات وكلامنا في
تاثير قوى الحالة في الاجسام

فصل

في بيان استحالة الدور والتسلسل وقد يعبر عنهما
بعبارة جامعة وهي ان يترتب عروض العلية والمعلولية الى لا نهاية بان يكون كل ما هو معروض
للعلية يكون معروضا للمعلولية فان كانت المعروضات متناهية فهو الدور ويعتبر ان
كان اثنين وبمراتب ان كانت فوق الاثنين والا فهو التسلسل واشار الى الاول بقوله
يستحيل الدور وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه لانه يستلزم تقدم

ضروري

الشيء على نفسه وهو باطل لان امتناع تقدم الشيء على نفسه بديهي بيان
الاستلزام ان الشيء اذا كان علة للآخر كان متقدما عليه واذا كان الآخر علة له كان متقدما
عليه والمتقدم على المتقدم يكون متقدما على ذلك الشيء فيكون الشيء متقدما على نفسه ويلزم
كون الشيء متأخرا عن نفسه وهو معنى احتياجه الى نفسه وتوقفه على نفسه والكل بديهي الاستحالة
فان قيل ان اريد المتقدم بالزمان فممنوع للزومه او بالعلية فنفس المدعى قلت المراد المتقدم
بالمعنى الذي يصح قولنا وجد فوجد بمعنى انه ما لم يوجد العلة لم يوجد المعلول ولا خفاء في
استحالة ذلك بالنظر الى الشيء ونفسه واشار الى الثاني بقوله **ويحيل التسلسل**
وهو ترامي معروض العلية والمعلولية لا الى نهاية بان يكون كل ما هو معروض
العلية معروضا للمعلولية ولا ينتهي الى ما يعرض له العلية دون المعلولية **لان المؤثر**
المستقل بالجملة ليس نفسها ولا جزءا منها للدور بل خارجا واجبا
يوجد شيئا من الجملة فينقطع تقريره انه لو لم ينته سلسلة المعلولات الى
علة محضة لكانت الجملة التي هي نفس مجموع الموجودات الممكنة المستندة كل منها الى آخر موجودا
ممكنا اما الوجود فلانحصار اجزائها في الموجود اذ المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما
الامكان فلافتقارها الى جزئها الممكن المفتقر الى الممكن ممكن فعلتها المستقلة ليس نفسها
ولا جزءا منها لامتناع علية الشيء لنفسه ولعلله بل خارجا واجبا يوجد بعض اجزاء السلسلة
فينقطع اليه سلسلة المعلولات لكون الموجود الخارج عن جميع الممكنات واجبا بالذات
ولا يكون ذلك البعض من الجملة معلولا لشيء آخر من اجزاء الجملة لامتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول
واحد اذ الكلام في المؤثر المستقل وقد اعترض على هذا الدليل بان الآحاد الممكنة
الى غير النهاية اذا كانت متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود في شيء من الازمنة واجيب بان
الكلام في العلل المؤثرة وجميعها مع المعلول واجب والوجه الثاني ذو وجوه اثبات بطلان
التسلسل ويسمى برهان التطبيق وتعليله التطويل في كل ما يدعي لا نهايته انه لو وجدت سلسلة غير متناهية
الى علة محضة بعض من طرفها المتناهي واحدا فيحصل جملتان احداهما من المعلول المحض

والثانية

والثانية من الذي فوقه والذي تحته قوله ولانا نفصل من السلسلة جملة نقصان وجملة
ثم نطبق بين الجملتين فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم
تساوي الكل والجزء وهو محال **والا** اي وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد
جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة **لانقطعت الناقصة فتناهت التامة**
لانها لا تزيد عليها الا بواحد على ما هو المفروض فيلزم تناهيها ضرورة ان الزائد على المتناهي
بالمتناهي متناه واعترض عليه بانه لو صح هذا لزم ان يكون الاعداد متناهية لانا نفرض جملة
من الواحد الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير النهاية ثم نطبق بينهما والاعداد غير متناهية
بالاتفاق واجيب بتخصيص الحكم في ما دخل تحت الوجود والاعداد من الاعتبارات العقلية
ولا يدخل تحت الوجود من المعدودات الا ما هو متناهية فان قيل تخصيص في الادلة العقلية غير
بطلانها قلنا معناه ان الدليل لا يجري فيه ضرورة النقض نظرا الى ان ما لا يتحقق في
نفس الامر لا يمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم فينقطع بانقطاعه **ولانها لما اشتملت على**
معلول محض لزم اشتمالها على علة محضة تحقيقا للتكافؤ بين المتضايفين
وبتقرير آخر لو كان المتضايفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة والمتقدم
حق لان معناه اذا وجد احدهما مع التعقل او في الخارج وجد الآخر واذا انتفى انتفى
وجه اللزوم ان المعلول الاخير مشتمل على معلولية محضة وكل ما فوقه على علية ومعلولية
فلو لم يبق ما يشتمل على علية محضة لزم معلولية بلا علية فان قيل المعلول معلولية المعلول
المحض عليته المعلول الذي فوقه لا علية العلة المحضة قلت نعم الا ان المراد انه لا بد
ان يكون بازاء كل معلولية علية وهذا يقتضي ثبوت العلة المحضة **ولان تنزل المعلول**
المحض من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الآحاد الذي فوقه متعددا باعتبار وصفي العلية و
المعلولية فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احداهما العلل والاخرى المعلولات
ثم نطبق بين سلسلتي وصفي العليات والمعلوليات فيما

فوق المعلول المحض فيلزم لزيادة لضرورة سبق العلية زيادة
العلية بواحدة والا بطل التبين اللازم للعلية فيوجد علة لا تكون معلولة
ويتناهيان ولانها لو انقسمت بمتساويين فزوج والا ففرد
وكل منهما اقل بواحدة مما بعده كالاربعة من الخمسة والخمسة من الستة
فيتناهى لان كل عدد يكون اقل من عدد آخر يكون متناهيا بالضرورة
كيف لا وهو محصور بين حاصرين ابتداء وهو ذلك الواحد الذي بعده ورد بانا
لا نسلم ان كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد وانما يلزم لو كان متناهيا فان
الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي وقد يطوى حديث الزوجية والفردية
فيقال كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهيا والمنع ظاهر

في المادة والصورة لما كانت الجزئية معتبرة في مفهوم المادة
والصورة لم يكونا مادة وصورة الا باعتبار الاضافة الى المركب منهما والى
كل منهما الى الاخرى فالمادة محل وقابل وحامل للصورة والصورة جزء فاعل
لها بمعنى ان فيضان وجود المادة عن الفاعل يكون باعانة الصورة ضرورة
احتياج المادة اليها مع امتناع استقلالها بالعلية لان المادة انما تحتاج الى
الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي تلك الصورة المعينة ضرورة بقائها
عند انعدام الصورة المعينة والصورة من حيث هي صورة ما لا تكون واحدة بالعدد
فلا تكون علة مستقلة للمادة الواحدة بالعدد وانما لم يجعلوا المادة جزءا
فاعلا للصورة بناء على احتياج الصورة اليها لما تقرر عندهم من ان شان
المادة القبول لا الفعل فان قيل لما احتاجت الصورة الى المادة امتنع

كونها

كونها جزءا من فاعلها والا لزم الدور قلنا زعموا ان تشخص الصورة يكون بالمحل المعين
من حيث هو قابل لتشخصها وتشخص المحل يكون بالصورة المطلقة من حيث هي فاعل
لتشخصه فلا دور وقد يقال الصورة لكل هيئة في قابل وحداني
بالذات او بالاعتبار والمادة لمحلها اي لمحل تلك الهيئة كالباب
والجسم وبهذا الاعتبار يصح اضافة كل منهما الى الآخر والغاية
لما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن لاجله عليه واحتياج من الفعل
اليه وان لم يكن للفاعل قصد وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى
الطبيعية والاسباب الاتفاقية غايات وقالوا ما يتادى اليه السبب ان كان دائما
دائما او اكثريا فهي غاية ذاتية والا فاتفاقية
لما كان الموجود عند بعض الاشاعرة هو الله وحده بمعنى
العلية والتاثير في الممكن هو التسبب العادي اي من علية
الممكن لانه جرى العادة بان الله تعالى يخلق ذلك الشيء عقيب ذلك الآخر بحيث
يتبادر الى العقل انه وجد مترتبا على وجوده بحيث يصح ان يقال وجد فوجد من غير
ان يكون له تاثير فيه

في الاعراض قدم مباحثها على مباحث
الجواهر لانه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال
الحركة والسكون على حدوث الاجسام ومنهم من عكس نظرا الى ان وجود العرض متوقف
على وجود الجوهر ورجح الاول بان المناسب لباب التعليم التقديم بحسب التصور
كما يقتضيه تقديم الاعراض والثاني انما يقتضي تقديم الجواهر مطلقا كما في الاول

فانه لا يقتضي ذلك الا بعد انضمام مقدمة وهي ان التوسيط للايلام الموجود
عند المتكلمين ان لم يسبق بالعدم فقديم وهو الواجب تعالى وصفاته
الحقيقية لما يجيء من حدوث العالم والا فحادث فان تحيز بذاته فجوهر او
بتبعيته فعرض مختص بالحي كالحيوة وما يتبعها من العلم والقدرة والارادة
والكلام والادراكات اعني الاحساسات بالحواس الظاهرة والباطنة او غير
مختص كالاكوان الاربعة وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وزاد
بعضهم الكون الاول وهو الحصول في الحيز عقيب العدم والمحسوسات المدركات
بالبصر او السمع او الشم او الذوق او اللمس على ما يجيء تفصيلها انشاء الله تعالى
واما ما لا يكون متحيزا بالذات ولا بالتبع فلم يعدوه من اقسام الموجود والحكماء
قالوا الموجود في الخارج ان كان وجوده لذاته بمعنى انه لا يفتقر في الوجود
الى شيء اصلا فواجب والا فممكن وهو اي الممكن ان استغنى في الوجود
عن محل يقومه ويسمى الموضوع فجوهر والا فعرض واجناسه
بحكم الاستقراء تسعة الكم والكيف والاين والمتى و
الوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل
هذا ما ذهب اليه ارسطو ومن تابعه وذهب جماعة الى انها ثلثة الكم والكيف والنسبة
وهي شاملة للسبعة وطائفة الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف هذا
ثم بيان انحصار الاجناس العالية للاعراض في هذه التسعة يتوقف على كون كل منها
اجناسا وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس وعلى كونها عالية للاجناس التي تحتها
وعلى انه لا يكون جنس ليس غيرها ثم كونها اجناسا يتوقف على ان يكون اطلاقها على ما
تحتها بالتواطؤ لان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا وجنسا في الاشتراك اللفظي

حتى يكون جنسا

٤٠

حتى يكون جنسا وكل ما ذكر في بيان هذه الامور لا يخلو عن تكلف وضعف وامتناع
قيام العرض بنفسه او باكثر من محل واحد بالذات او بالاجتماع كوحدة
العشرة الواحدة وحيوة البنية المتجزية الى الاعضاء عرض فرضي
وما ذكر من انه لو جاز قيام عرض واحد بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين
ولجاز حصول جسم واحد في مكانين فتنبيه على مكان الضرورة وجوزه بعض القدماء
من الحكماء زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين
ايضا من المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض واحد قائم بالجوهرين فردين
ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى اذا الف بين اجزاء كثيرة كان لكل جزئين تاليف
مغاير للتاليف القائم بالجزئين الاخرين اما الاول فلان عند انفكاك اجزاء
الجسم لا بد ان يكون رابط وليس الا التاليف ورد بالمنع لجواز ان يكون لسبب اخر
كارادة الفاعل المختار واما الثاني فلانه لو قام باكثر كالثلثة مثلا لانعدم
بانعدام احد الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين
الباقيين ورد بانا لا نسلم ان التاليف الذي بين الجزئين هو عين التاليف
القائم بالثلثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا فاشار المصنف الى دفع ذلك
بقوله والعرض في مثل القرب والجوار والتاليف متعدد
غاية الامر تماثلهما واتحادهما بالنوع ولا يلزم منه اشتراك في الشخص
فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة
والحيوة بالبنية المتجزية الى الاعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا لامتناع

فانه لا يحصل ذلك الا بعد انفصام ... الموجود

حتى يكون جنسا وكل ما ذكر في بيان هذه الامور لا يخلو عن تكلف وضعف وامتناع

او باكثر من محل واحد بالذات او بالاجتماع كوحدة

عدة وحيوة البنية المتجزية الى الاعضاء عرض واحد

وجاز قيام عرض واحد بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين

واحد في محلين فتنبيه على مكان الضرورة وجوزه بعض المتكلمين

منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين

لزعمهم ان التاليف عرض موجب قائم بالجوهرين فردين

باكثر منهما حتى اذا الف بين اجزاء كثيرة كان لكل جزئين تاليف

القائم بالجزئين الاخرين اما الاول فلان تعين الفكاك اجزاء

من رابط وليس الا التاليف ورد بالمنع لجواز ان يكون لسبب اخر

المختار واما الثاني فلانه لو قام بالكثير كالثلاثة مثلا لانعدم

الاجزاء والا لزم بطلان ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين

وبانا لا نسلم ان التاليف الذي بين الجزئين هو بعينه التاليف

لم لا يجوز ان يعدم ذلك ويحدث هذا فان قيل المقصد الدافع

في مثل القرب والجوار والتاليف متعدد

تلها واتحادها بالنوع ولا يلزم من اشتراك التشخص

عرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة

والحيوة بالبنية المتجزية الى الاعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا ممتنع

تحتها بالتواطؤ الذي هو المتقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا كما في الاشتراك اللفظي

حتى يكون جنس

فانه لا يتصور ذلك الا بعد انضمام مقدمة وهي ان التوسيط لايلائم الموجود
عند المتكلمين ان لم يسبق بالعدم فقديم وهو الواجب تعالى وصفاته
الحقيقية لما تحقق من حدوث العالم و الاتحاد [illegible]

الدليل ... والامام ... [illegible]
على ... [illegible]
وقت الاتصاف ... [illegible]
وقوله نعم لا ... [illegible]
يفيد الاستمرار ... [illegible]
العدم ... الاستقبال ... [illegible]
علية الظلم ... [illegible]
اقول هذا الكلام ... [illegible]
لتزيد على عدم ... والقائل ... [illegible]
المعطية ... [illegible]

وعلى انه لا يمكن حيث لا ... غيرها ... يتوقف على ان يمكن اطلاقها على ما
تحتها بالتواطؤ ... المقول ... لا يجوز ذاتيا ... في الاشتراك اللفظي ...

حر ... جر

حتى يكون جنسا وكل ما ذكر في بيان هذه الامور لا يخلو عن تكلف وضعف وامتناع
قيام العرض بنفسه او باكثر من محل واحد بالذات او بالاجتماع كوحدة
العشرة الواحدة وحيوة البنية المتجزية لما لا عرض [illegible]
وما ذكر من انه لو جاز قيام عرض واحد بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين
ولجاز حصول جسم واحد في مكانين فتنبيه على مكان الضرورة وجوزه بعض القدماء
من الحكماء زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والبنوة [illegible]
ايضا من المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض واحد قائم بالجوهرين فردين
ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى اذا الف بين اجزاء كثيرة كان لكل جزئين تاليف
مغاير للتاليف القائم بالجزئين الاخرين اما الاول فللزوم عسر انفكاك اجزاء
الجسم لا بد ان يكون رابط وليس الا التاليف ورد بالمنع لجواز ان يكون السبب
كارادة الفاعل المختار واما الثاني فلانه لو قام باكثر كالثلاثة مثلا لانعدم
بانعدام احد الاجزاء والا لزم بطلان ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين
الباقيين ورد بانا لا نسلم ان التاليف الباقي بين الجزئين هو بعينه التاليف
القائم بالثلاثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا فاشتراط المصنف الدافع
بقوله والعرض في مثل القرب والجوار والتاليف متعدد
غاية الامر تماثلها واتحادها بالنوع ولا يلزم من اشتراك التخصص
فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة
والحيوة بالبنية المتجزية اذ الاعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا ممتنع

باتي من

فانه لا يقتضي ذلك الا بعد انضمام مقدمة وهي ان التوسيط للايلام الموجود
عند المتكلمين ان لم يسبق بالعدم فقديم وهو الواجب تعالى وصفاته
[illegible] فهو او

[illegible]

عم

[illegible]

اجاب [illegible]
وعلى انه لا يمكن حينئذ [illegible] ان يكون جزء [illegible] يتوقف على ان يمكن اطلاقها على ما
تحتها بالتواطؤ الذي هو المقول بالتشكيك لا يمكن ذاتيا [illegible] في الاشتراك اللفظي

حتى يكون جز

حتى يكون جنسا وكل ما ذكر في بيان هذه الامور لا يخلو عن تكلف وضعف وامتناع
قيام العرض بنفسه او باكثر من محل واحد بالذات او بالاجتماع كوحدة
العشرة الواحدة وحيوة البنية المتجزية لما لا عرض عرض [illegible]
وما ذكر من انه لو جاز قيام عرض واحد بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين
ولجاز حصول جسم واحد في مكانين فتنبيه على مكان الضرورة وجوزه بعض المتكلمين
من الحكماء زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين [illegible]
ايضا من المعتزلة زعما منهم ان التاليف عرض موجب قائم بالجوهرين فردين
ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى اذا الف بين اجزاء كثيرة كان لكل جزئين تاليف
مغاير للتاليف القائم بالجزئين الاخرين اما الاول فلان [illegible] على انفكاك اجزاء
الجسم لا بد ان يكون لرابط وليس الا التاليف ورد بالمنع لجواز ان يكون السبب الآخر
كارادة الفاعل المختار واما الثاني فلانه لو قام باكثر كالثلاثة مثلا لانعدم
بانعدام احد الاجزاء والا لزم بطلان ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين
الباقيين ورد بانا لا نسلم ان التاليف الباقي بين الجزئين هو بعينه التاليف
القائم بالثلثة لم لا يجوز ان ينعدم ذاك ويحدث هذا فان [illegible]
قوله والعرض في مثل القرب والجوار والتاليف متعدد
غاية الامر تماثلها واتحادها بالنوع ولا يلزم من اشتراك الشخص
فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة
والحيوة بالبنية المتجزية اذ الاعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا ممتنع

بين ص

هو ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بمحل آخر لا ان يكون العرض
الواحد قائما بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا كما في هذه الصور
ويستحيل انتقاله من محله اتفق المتكلمون والحكماء على امتناع انتقال
العرض من محل الى آخر لان وجوده في نفسه هو وجوده في محله فيكون زواله عن ذلك
المحل زوالا لوجوده في نفسه ولان تشخصه ليس الا بمحاله هذا الدليل للحكماء
وتقريره ان تشخص العرض لا يكون لماهيته والا لزم انحصار الماهية في الشخص ولا لما هو
حال في العرض والا لزم الدور ولا لامر منفصل عنه لان نسبته الى الكل على السواء
فافادته هذا التشخص دون ذلك ترجيح بلا مرجح ولا لهويته لان الهوية يطلق على
التشخص وعلى الوجود الخارجي وعلى الماهية من حيث كونها متشخصة وشيء منها
ليس متقدما على التشخص ليكون علة له فتعين ان يكون تشخص العرض بمحله فيمتنع
بقاؤه بالتشخص عند انتقاله عن ذلك المحل قيل ويمكن الجواب بانا لا نسلم ان تشخص
العرض لو كان لما يحل فيه لزم الدور لان تشخصه ليس متوقفا على حلوله الحال فيه بل
على ذاته كما ان حلول الصورة في الهيولى متوقف على وجود الهيولى ووجودها متوقف
على ذات الصورة ولو سلم فانه دور معية والبعض الاخر انه نسبة المنفصل الى الكل
على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا المعين سيما اذا كان الفاعل مختارا
وقد يتوهم من حدوث المثل في المجاور كالحرارة والرائحة ونحو ذلك
انه انتقال وليس كذلك بل ذلك بطريق الحدوث فيه باحداث الفاعل المختار
عند المتكلمين ولحصول الاستعداد في المحل الثاني للافاضة عليه من المبدأ عند الحكماء
وفي جواز قيامه بالعرض خلاف مبني على الاختلاف في معنى القيام
انه التبعية في التحيز او الاختصاص الناعت جمهور المتكلمين

على انه

على انه يمتنع قيام العرض بالعرض تمسكا بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل
انه تابع له في التحيز او الاختصاص الناعت مما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا
بالذات ليصح ان يكون الشيء تابعا له في التحيز والمتحيز بالذات هو الجوهر الثاني انه لو قام
عرض بعرض فلا بد بالاخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام
العرض بنفسه فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر
بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال وللتابع الكل
في حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى القيام ورد كل من الوجهين بانا لا نسلم ان
معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاصه الذي به يصير
نعتا له وهو منعوتا به كاختصاص البياض بالجسم لا اختصاص الجسم بالمكان والقيام بهذا
المعنى لا يختص بالمتحيز كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات المجردات
عند الحكماء ثم انتهاء قيام العرض الى الجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب
قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت في بعض الاعراض بان يكون
عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة للحركة والاستقامة للخط
فان المنعوت حقيقة بهذه الاعراض هي تلك الجسم فلهذا جوزت الفلاسفة قيام
العرض بالعرض وزعموا ان النقطة عرض قائم بالخط والخط بالسطح بمعنى ان ذا النقطة
هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم والجسم وجمهور المتكلمين على امتناع بقاء العرض
زمانين بل قالوا انها كلها على التقضي والتجدد كالحركة والزمان عند الفلاسفة
وبقاؤها عبارة عن تجدد الامثال بارادة الله تعالى لان مفهومه ينبئ عن ذلك

بقاؤه

لانه اسم لما يمتنع بقاؤه بدلالة ماخذ الاشتقاق ليكان عرض لعلة امر يعتبر لا قرار له
وهذا امر عارض وهذه الحالة ليست باصلية عارضة ولانه يستلزم قيام عرض
البقاء بذلك تقريره لو كان باقيا لكان بقاؤه عرضا قائما به ضرورة كونه
وصفا له واللازم باطل لاستحالة قيام العرض بالعرض ولامتناع زواله لان
لانه اما بنفسه فيمتنع او بزوال شرطه فيتسلسل او بطريان
ضده فيلزم الدور او بفاعل فيصير النفي المحض اثرا تقريره انه لو بقي
لامتنع زواله واللازم باطل بيان الملازمة انه لو امكن زواله بعد البقاء لكان
زواله حادثا مفتقرا الى سبب وسببه اما نفس ذاته فيمتنع وجوده ضرورة
ان ما يكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد واما زوال شرطه من شرائط الوجود فينتقل
الكلام الى زوال ذلك الشرط ويتسلسل لانه لا يمكن لزوال شرط ذلك الشرط
واما طريان الضد فهو باطل للدور لان طريان احد الضدين على المحل مشروط
بزوال الآخر وهو موقوف عليه فلو توقف زوال الآخر على طريانه كان دورا
واما فاعل مختار او موجب بشرط حادث فيلزم ان يكون له اثر ليصح انه مؤثر
اذ حيث لا اثر لا تأثير والعدم نفي محض لا يصلح اثرا والكل ضعيف
اما الاول فلان العرض في اللغة انما ينبئ عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء
زمانين واكثر واما الثاني فلو جهين الاول منع الملازمة فان البقاء عبارة
عن استمرار الوجود في الزمان الثاني والثالث وليس عرضا قائما
بالباقي والثاني منع بطلان اللازم اذ لا يتم البرهان على امتناع قيام العرض
بالعرض واما الثالث فللنقض والقلب والحل اما النقض فتقريره

انه لو تم

انه لو تم هذا الدليل لزم ان لا يمكن زوال الاجسام باقية والا لما جاز عدمها بعين ما ذكر
واما القلب فلان العرض لو لم يبق فعدمه عقيب الوجود اما بنفسه او لغيره من زوال شرط
او طريان ضد او وجود مؤثر والكل باطل بعين ما ذكر واما الحل فمن وجوه الاول
انه لو كان زواله بنفسه لكان ممتنع الوجود وانما يلزم لو اقتضى ذاته العدم مطلقا و
اما اذا اقتضاه في بعض الاحوال كالحال ما بعد البقاء فلا وذلك كالحركة يقتضي العدم
عقيب الوجود غاية الامر ان ترجح بعض الاوقات للزوال يفتقر الى شرط
لئلا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة الثاني لا نسلم انه لو كان زواله بزوال
شرطه لزم الدور او التسلسل لجواز ان يكون وجود العرض مشروطا بوجود عرض اخر يتجدد
في محل على سبيل التبادل بان يصير اللاحق بدلا عن السابق في انه شرط له
ان ينتهي لا حقا الى عرض لا يوجد الفاعل له بدلا فيزول العرض المشروط
بهذا الشرط لزوال شرطه الثالث لا نسلم انه لو زال بطريان الضد لزم الدور
لانه ان اريد به توقف طريان الضد على زوال الآخر واشتراطه به ان تحقق
محتاج الى تحقق الزوال والزوال متقدم عليه ولو بالذات ليكون تقدم طريانه
عليه بالعلية دورا فاللزوم ممنوع وان اريد انه لا يفارقه ويمتنع ان يتحقق بدونه
فالمستلزم مسلم لكن للطريان سبق عليه ذاتا في المعية الزمانية على انه يجوز ان يكون
الطريان الضد على المحل ورود يكون طريانه على المحل وزوال الثاني بحسب الذات
لا يتقدم لاحدهما على الآخر اصلا والرابع لا نسلم ان العدم لا يصلح اثرا للفاعل وهو
حادث يفتقر الى محدث والفاعل معدوم يلزم ان يكون اثره العدم ولو سلم فيختار

انه لو اعل بمعنى ان لا يفعل العرض اي ترك فعله لما ان يفعل عدم
الكم قال في شرح المواقف قدمه على سائر المقولات لكونه اعم وجودا من
الكيف فان احد قسميه اعني العدد يعم الماديات والمجردات واتم وجودا
من الاعراض النسبية التي لا تعرض لها في ذوات موضوعاتها الا معنية الى غير
بخلاف الكمية ويرد عليه على الاول ان الكيفية تعرض للنفس الناطقة الواحدة
دون الكمية وقيل في وجه الاعمية ان العدد يعرض لجميع المقولات حتى
نفسه بخلاف الكيفية ويرد عليه ان الكيفية تعرض لنفسها ايضا كالشدة العارضة
للحرارة مسلم هذا او هو عرض يقبل القسمة لذاته يعني فرض شيء غير شيء
اشار الى ان المراد بالقسمة الوهمية الذهنية وهي من خواص الكم حتى ان غيره من
الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته فمنفصل ان لم يكن لاجزائه
حد مشترك وهو العدد لا غير لان حقيقته المجتمع من الاحاد
بالذات كالاثنين والثلاثة فانهما جزءان للخمسة ولا يمكن بينهما حد مشترك
فان الثلاثة نهاية الاثنين وليس بداية للثلاثة وكذا الثالث ومتصل
ان كان لاجزائه حد مشترك اي يمكن ان يفرض فيه اجزاء يتلاقى عند حد واحد
مشترك يكون بداية لاحد القسمين ونهاية للاخر كالخط اذا فرضت ذراعا قسمته
نصفين فان نقطة فرضتها بمنتصف الذراع هي بعينها نهاية لنصف وبداية
لنصف آخر وهو ان كان غير قار اي بحيث لا يمكن اجتماع اجزائه
في الوجود دفعة فزمان والا اي وان كان قارا فمقدار خط

ان

ان انقسم في جهة واحدة او سطح ان انقسم في جهتين او جسم تعليمي ان انقسم في ثلث
وهو مغاير للطبيعي لان الشمعة قد يبقى عند تبدل المقادير عليها فقد يؤخذ الكم مع اضافة
فيسمى الطول والعرض والعمق والتفصيل انه قد يراد بالطول والعرض والعمق
نفس الامتداد فيكون كميات محضة وقد يراد بالطول البعد المفروض اولا او اطول البعدين
او البعد الماخوذ من راس الانسان الى قدمه او الحيوان الى ذنبه او من مركز الكرة الى محيطها
وبالعرض البعد المفروض ثانيا او اقصر البعدين او البعد الماخوذ من يمين الحيوان الى شماله وبالعمق
البعد المفروض ثالثا والثخن المعتبر من اعلى الشيء الى اسفله وفيما بين ظهر الحيوان وبطنه
ومن ح لا يكون من الكميات المحضة بل ماخوذة مع اضافات ولهذا يسمى سطحا عن
الامتداد كطريق هذا خط طويل وذاك ليس بطويل وهكذا وعند المتكلمين العدد
اعتباري والمقادير جواهر مجتمعة لان الجسم عندهم متالف من اجزاء
لا تتجزى مجتمعة على وجه التماس دون الاتصال الرافع للفواصل والمجتمع من تركيبها
على سمت واحد هو الخط وعلى سمتين هو السطح وباعتبار ثلاثة يتصف بالعرض
والتفاوت راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها او نهايات وانقطاعات
فهي امور عدمية اذ السطح نهاية وانقطاع للجسم والخط للسطح كالنقطة للخط و
لو ثبت الجسم التعليمي فالمتالف من العدمي عدمي والزمان وهمي اذ لا وجود
للماضي والمستقبل وهو ظ ووجود الحاضر يستلزم الجزء
لانه اما ان يكون منقسما وهو في ضرورة امتناع اجتماع اجزاء الزمان في الوجود
او غير منقسم وننقل الكلام الى الجزء الثاني الذي يصير حاضرا ويلزم تركب
الزمان من انات متتالية وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي نفس
الجسم او منطبقة عليه فيلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وهو بط الزمان واستدلالا

بادلة النفاة ولا يتم النقض بالحركة للذي المتكلمين يلتزمون وجود الجزء ولان
تقدم اجزائه ليس الا بالزمان ضرورة امتناع اجتماع المتاخر مع المتقدم
ههنا فيكون للزمان زمان وننقل الكلام اليه فيتسلسل ولانه لو وجد
لامتنع عدمه بعد الوجود لكونه اي عدمه البعدي زمانيا لان هذا
ليس من قبيل التقدم والتاخر فيما بين الزمان للقطع بانه ليس بذاتي فيلزم ان يكون
للزمان زمان فننقل الكلام اليه فيتسلسل واذا امتنع عدمه فيلزم وجوبه مع تركبه
لانه يحتمل الانقسام وتقضيه لانه متقض بحدث ويتقضى اجزاؤه شيئا
فشيئا والواجب ليس كذلك ورد الاول بان الماضي والمستقبل موجودان كيف ولا
معنى للماضي الا ما فات بعد الكون ولا للمستقبل الا ما هو بصدد الكون غاية الامر
انه لا وجود لهما في الحال والعدم في الحال لا يستلزم العدم مطلقا
ورد الثاني بان التقدم بالذات فان تقدم الامس على اليوم لا يفتقر الى
عارض والثالث بان بعدية العدم في طرف الماضي فان كون العدم بعد الوجود
لا يقتضي ان يكون في زمان بل يجوز ان يكون في الآن الذي هو طرف الزمان الذي مضى
وانقضى عن الطرف الذي به انقطع الزمان ولو سلم فامتناع العدم بعد
الوجود لا ينافي الامكان لجواز ان لا يقتضي الوجود نظرا الى ذاته غاية انه يكون
دائما بتجدد الاجزاء على الاستمرار ولا استحالة فيه والحكماء قالوا وجود امتداد
يتصف بالمضي والاستقبال ويلحقه التقدم والتاخر بالذات
بحيث لا يصير قبله بعد ولا بعده قبل ضروري يعرفه العامة
ومن لا سبيل لهم الى الاكتساب ولذا يقسمونه الى السنين والشهور
والايام والساعات والخفاء في حقيقته وماهيته كما اشار اليه بقوله

واما

واما حقيقته فقيل القائل ارسطو ومن تابعه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتجوا
على ذلك كما اشار اليه بقوله لانه يتفاوت اي يقبل المساواة واللامساواة كما
فان زمان حركة من الفلك مساو لزمان دورة اخرى منه واقل من زمان دورتين واكثر
من زمان نصف دورة ولامتناع تألفه من الآنات للزوم الجزء متصل ولعدم
استقراره مقدار لهيئة غير قارة وهي الحركة ولعله يكفي مقدار الامر غير قار الذات
لكن هو ايضا قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود فيكون الحادث في اليوم حادثا
يوم الطوفان وبطلانه غني عن البيان ولامتناع فنائه لما مر من ان بعدية
العدم لا يكون الا بالزمان مقدار الحركة المستديرة اذ المستقيمة
ينقطع لما سيأتي من تناهي الابعاد ومن امتناع اتصال الحركات المستقيمة على
مسافة متناهية والزمان لا ينقطع فتعين ان يكون مقدار الحركة المستديرة ويلزم
ان يكون اسرع الحركات ليكون مقدارا لها اصح ليصلح لتقدير جميع الحركات
فان الاقل يقدر به الاكثر من غير عكس كما اشار اليه بقوله ولتقدير جميع الحركات
به مقدار كاسرعها واسرع الحركات الحركة المنسوبة الى الفلك الاعظم فيكون
الزمان مقدارا لها ومبناه على اصول الفلاسفة مثل بطلان الجزء
وامتناع اتصال الحركات ولزوم السكون بين كل حركتين مستقيمتين الى غير ذلك
وقيل والقائل كثير من المتكلمين الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد
موهوم كما يقال آتيك عند طلوع الشمس وربما يتعاكس بحسب علم المخاطب
حتى لو علم وقت قعود عمرو فقال متى قام زيد يقال في جوابه حين قعد عمرو
ولو علم وقت قيام زيد وقال متى قعد عمرو يقال في جوابه حين قام زيد و
لذلك يختلف تقدير التجددات باختلاف ما يعتقده المقدر ظهوره عند
المخاطب والقدماء من الحكماء على ان الزمان جوهر مستقل

ان قائم بنفسه غير مفتقر الى محل يقوم به او جوهر يفعله فمنهم من زعم انه واجب الوجود لا يمكن
عدمه لا قبل الوجود ولا بعده لان التقدم والتاخر بين الوجود والعدم لا يتصور الا
بزمان فان كان عين الاول لزم وجود الشيء حال عدمه وان كان غيره لزم تعدد الزمان
بل تسلسله ورد بعد تسليم المقدمات بان امتناع العدم قبل الوجود او بعده لا ينافي
الامكان الذاتي بمعنى جواز العدم في الجملة فمنهم من اعترف بامكانه واليه ذهب افلاطون
واتباعهم وعمدتهم التعويل على الضرورة كما انا نقطع بوجوده وان لم يوجد
جسم ولا حركة حتى لو فرضنا ان الفلك كان معدوما فوجد ثم فنى كنا قاطعين
بوجود الزمان وبتقدم عدم الفلك على وجوده بمعنى كونه في زمان سابق ماض
والوجود في زمان لاحق حاضر والفناء في زمان اخر مستقبل فلا يكون فلكا
ولا حركة ولا شيئا من عوارضها بل جوهرا ازليا يتبدل ويتغير ويتجدد ويتصرم
بحسب النسب والاضافات لا بحسب الحقيقة والذات

المكان قيل
هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
من المحوي واليه ذهب ارسطو واتباعه من المشائين كالشيخ والفارابي
وقيل البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم وذهب اليه كثير من الحكماء والمتكلمين
وزعموا ان من البعد ما هو مادي يحل في الجسم ويقوم به ويمتنع اجتماعه مع بعد
اخر مماثل له قائم بذلك الجسم وهو المسمى بالجسم التعليمي ومنه ما هو مفارق لا يقوم
بمحل بل يحل فيه الجسم ويلاقيه بجملته ويجامعه بعد الجسم منطبقا عليه متحدا به الا
انه عند المتكلمين عدم محض ونفي صرف يمكن ان لا يشغله شاغل وهو المراد بالفراغ
المتوهم الذي لو لم يشغله شاغل لكان فارغا وعند افلاطون ومن تابعه من الحكماء
الاشراقيين امتداد موجود مجرد جوهر لقيامه بذاته وتوارد المتمكنات عليه مع
بقاء تشخصه وهو قد يكون ذراعا وقد يكون اقل او اكثر وقد يسع هذا الجسم

وقد

وقد يسع ما هو اصغر منه او اكبر لانا اذا فرضنا خلو الاناء عن الماء والهواء وغيرهما
ففيما بين اطرافه امتداد وقد يشغله الماء وقد يشغله الهواء فكذا الامكنة
ويسمونه البعد المفطور بمعنى انه مفطور عليه البديهة فان كل احد يحكم بان الماء
فيما بين اطراف الاناء قيل وكانه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة
والكثيفة وح يكون الاقسام الاولية للجوهر ستة لا خمسة ولا يخفى ما فيه فان
التقسيم على الخمسة انما هو على راي المشائين وهم لا يقولون بالبعد المجرد الموجود
وافلاطون ومن تابعه من الاشراقيين القائلين بالبعد انما يقسمون الجوهر على
ثلثة اقسام الجسم والعقل والنفس نعم يرد عليهم انه يلزم ان يكون اقسام الجوهر
اربعة والامارات من نحو مساواة المكان للمتمكن فان الشمعة
المدورة اذا جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط
بالمدورة واذا جعلناها مدورة كان السطح المحيط بها اقل مع ان الجسم في
الحالين واحد فلو كان المكان هو السطح لزم انتفاء ما يحكم بديهة العقل
بثبوته وهو مساواة المكان للمتمكن وعمومه لكل جسم مع ان الجسم المحيط
بالكل لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له وكون الطير في الهواء المتحرك
عند هبوب الرياح والحجر في الماء الجاري ساكنا مع انه يتبدل
عليهما السطوح المحيطة بها وتبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية او
ملزوم لها يدل على الثاني اي كون المكان بعدا واجيب عن الاول بان
استبدال الامكنة اذا كان ناشيا عن غير المتمكن لم يكن حركة ويمكن الاستدلال
ايضا على ذلك بانه لو كان سطحا لعدم بخروج المتمكن عنه والحال ان المتمكن يرجع
اليه لو خلي وطبعه والامر الموجود كيف يرجع الى المعدوم فيجب ان يكون بعدا موجودا

ثم ان القوم اختلفوا في الخلاء وحقيقته ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان
وليس بينهما ما يماسهما فجوزه المتكلمون ومنعه الحكماء والملاحدة
بقوله وهل يجوز خلوه عن شاغل قيل نعم لانا اذا رفعنا صفحة
ملساء عن مثلها بحيث يتماس سطحاهما المستويان ولا يكون بينهما
جسم ورفعنا احديهما من الاخرى دفعة لزم في اول زمان الارتفاع
خلو الوسط ضرورة انه انما يمتلئ بالهواء الواصل اليه من الخارج
بعد المرور بالاطراف ورد بعد تسليم امكان الارتفاع بمنع امكانه
دفعة فانه حركة يقتضي زمانا واذا دفعنا احد جانبي الزق
المشدود الراس والمسام بحيث لا يدخله الهواء من خارج
عن الاخر خلا جوفه الذي المفروض انه الصق احد جانبيه بالاخر
بحيث لا يبقى بينهما هواء ورد بانه يجوز ان يبقى بين جانبيه قليل هواء
يتخلخل عند الارتفاع وقيل لا والا لزم تساوي وجود المعاوق
وعدمه فيما اذا فرضنا حركة جسم في فرسخ خلاء وليكن ساعة
واخرى مثلها في ملاء وليكن ساعتين واخرى مثلها في
فرسخ ملاء قوامه نصف قوام الاول فيكون ايضا ساعة
ضرورة ان تفاوت الزمان بحسب تفاوت المعاوق
ورد بمنع اولا بمنع امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان
الملاء وانما لو لم ينته القوام الى ما لا قوام ارق منه وهو ممنوع
وثانيا بمنع انقسام المعاوقة بانقسام القوام بحيث يكون جزء
المعاوق معاوقا واما ثالثا لو ثبت ان المعاوقة قوة سارية في الجسم
منقسمة بانقسامه غير متوقفة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه

وثالثها

وثالثها بمنع ان يستلزم امتناع ان ينتهي المعاوق في الضعف الى حيث يستوي
وجوده وعدمه ورابعا بمنع ان يكون الزمان بازاء المعاوقة اذ الحركة بنفسها
يستدعي شيئا من الزمان كان عدم المعاوقة في الخلاء فيكون في المعاوق القليل ساعة
بازاء نفس الحركة في الخلاء ونصف ساعة بازاء المعاوقة التي يكون نصف
المعاوقة الكثيرة التي يقع ساعة بازائها وهذا الاعتراض لابي البركات
ومن امارات امتناع الخلاء ارتفاع اللحم في المحجمة عند
المص فانه لما انجذب الهواء بالمص تبعه اللحم وارتفاع الماء في الانبوبة
اذا غمس احد طرفيها في الماء ومص الطرف الاخر وعدم نزول الماء من
ثقبة الكوز المسدود الراس ونزوله على ما هو مقتضى طبعه عند فتح
الراس لدخول الهواء وكانكسار القارورة التي جعلت في راسها خشبة
وشددت بحيث لا يدخل فيها ولا يخرج منها هواء ثم اخرج الخشبة فان القارورة
تنكسر الى الداخل لئلا يبقى حيز الخشبة خاليا وان ادخلت تنكسر الى الخارج
لان فيها ملاء لا يكاد مع الخشبة واجيب بانه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر
فان غاية هذه الامور لزومها لانتفاء الخلاء واللازم قد يكون اعم فلا يصح
الاستدلال بوجوده على وجود الملزوم نعم ربما يفيد تعيينا حدسيا للناظر لكنه
لا يقوم حجة على المناظر والمعترض مستظهر من الجانبين كما عرفت

الكيف

الكيف عرض لا يقتضي قسمة ولا نسبة وخرج بالنقطة والوحدة
من الاعراض زاد قيد اللاقسمة احترازا عنهما وقيدوا القسمة واللاقسمة
بالذات والاولوية لئلا يخرج عن التعريف العلم بالمركب والبسيط حيث يقتضي
القسمة واللاقسمة نظرا الى المتعلق ثم المشهور في تعريف الكيفية انها هيئة

قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا تقتضي قسمة
ولا نسبة في أجزاء حاملها واحترز بالقيد الأخير عن الوضع وبالأول عن الحركة
عن الزمان وان يفعل وان ينفعل وعرض بأن الاحتراز عن أن يفعل وأن ينفعل
حاصل بالقيد الثاني وعن الزمان بالقيد الثالث أعني عدم اقتضاء القسمة
على أن من الكيفيات ما ليست بقارة كالصوت ومنها ما يوجب تصورها
تصور أمر خارج كالعلم والقدرة ولذلك عدل عن التعريف المشهور وأقسامها
بالاستقراء أربعة الكيفيات المحسوسة والنفسانية والمختصة بالكميات
والاستعدادات والتعويل في الحصر على الاستقراء وأصل الكيفيات
الملموسة وهي التي لا يخلو عنها شيء من الأجسام العنصرية ويقع الاحساس بها
أولا ما أشار إليه بقوله وأصول الملموسات الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وهي غنية عن البيان جلية وما يشير إلا أنه قد
ينبه على بعض الخواص فيقال الحرارة كيفية من شأنها جمع المتشاكلات
وتفريق المختلفات والبرودة بالعكس والرطوبة كيفية تقتضي سهولة
الالتصاق والانفصال وسهولة قبول الأشكال واليبوسة بالعكس
وقد يطلق الحار لما يحدث حرارته اما بشرط ملاقاة البدن
كالأغذية والأدوية أو لا كالسمومات قال المصنف في شرح
المقاصد يطلق الحرارة على حرارة النار والحرارة الفائضة عن الأجرام
السماوية النيرة وعلى الغريزية وعلى الحادثة بالحركة بحيث يحسب اشتراك
اللفظ عليها كما يتوهم لأنه لمفهوم واحد هو الكيفية المحسوسة وإن كانت الحرارات

متخالفة

متخالفة بالحقيقة واختلاف المفهوم إنما هو في إطلاق الحار على مثل النار وعلى
الأجرام السماوية التي تفيض منها الحرارة وعلى الدواء والغذاء اللذين
يظهر منهما حرارة في بدن الإنسان وهو في كل من الكواكب والدواء و
الغذاء صفة مسماة بالحرارة كالكيفية المحسوسة في النار ذلك توسع و
إطلاق للحار على ما منه الحرارة وإن لم يتصف به بمعنى مسمى بالحرارة فيه تردد
وأما الغريزية التي بها قوام الحيوة فقيل نارية واختاره
الرازي وقال الحرارة إذا اختلطت بسائر العناصر أفادت حرارتها المركب
طبخا واعتدالا وقواما لتوسطها بأنك سورتها عند تفاعل العناصر
بين الكثرة المفضية لإبطال القوام والقلة القاصرة عن الطبخ الموجب
للاعتدال فتلك الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزية وقيل سماوية
حكي عن ارسطو انها من جنس الحرارة التي تفيض من الأجرام السماوية فإن
المزاج المعتدل بوجه ما مناسب للأثيرية تنبعث عنه يعني إذا امتزجت العناصر
وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبسطة بها يناسب
البساطة السماوية فتفاضت عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب و
حرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس وقيل مخالفة
لهما أي للنارية والسماوية لاختصاصها بمقاومة الحرارة الغريبة و
دفعها عن الاستيلاء على الرطوبات الغريزية وإبطال الاعتدال ورد بأنه
يجوز أن يكون سماوية أو نارية وتستفيد آثارها المختصة بها الخصوصية
حصولها في البدن المعمول وصيرورتها جزءا من المزاج الخاص
ومنها أي من الملموسات الاعتماد بمعنى المدافعة المحسوسة
الجسم لما يمنعه من الحركة إلى جهة ولا يقع اشتباه في تحققه ومغايرته

للحركة وللطبيعة لكونه محسوسا حيث لا حركة كما في الحجر المسكن في الجو والزق المنفوخ
المسكن تحت الماء وينعدم مع بقاء الطبيعة كما في الجسم الساكن في حيزه الطبيعي
وقد يراد بمبدأ المدافعة فيفسر بكيفية يكون بها الجسم مدافعا لما يمنعه عن
الحركة الى جهة وقد يجعل انواعه اي انواع الاعتماد ستة بحسب
العرف اي في الجهات الست والطبيعي منها اي من انواع الاعتماد الذي
لا يلحقه التبدل ما يكون الى فوق وهو الخفة او تحت وهو
الثقل اعني ميل الصاعد والهابط وهما متضادان بخلاف سائر الانواع
بناء على اشتراط غاية الخلاف في التضاد وكل منهما مطلق ومضاف فالخفة
المطلقة كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر
كالنار والمضاف كيفية تقتضي حركة الجسم في اكثر المسافة الممتدة بين المركز
والمحيط حركة الى المحيط لكن لا يبلغ المحيط كالهواء والثقل المطلق
كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على النقطة التي يتعادل
ما على جوانبها عليها مركز العالم كما في الارض والمضاف كيفية تقتضي حركة
الجسم في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكن
لا تبلغ المركز كالماء فانه ثقيل بالاضافة الى النار والهواء و
الفلاسفة يسمونه اي الاعتماد الميل ويجعلونه طبيعيا
وقسريا ونفسانيا لانه مبدئه وما ينبعث عنه ان كان
من الخارج عن محله فقسري كميل السهم المرمي الى فوق والا اي وان
لم يكن من الخارج فان كان مع شعور وقصد فنفساني كاعتماد الانسان
على غيره والا اي وان لم يكن مع شعور فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة
واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضته شتى وتارة مختلفة كميل النبات

الى التبرز

الى التبرز والتزيد والى هذا اشار بقوله فيكون ميل النبات الى التبرز
والتزيد طبيعيا ومنهم من سمى المقرون بالقصد اراديا وجعل النفساني
اعم منه ومن احد قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات
الانفس حيث تختلف بحسب اقتضاء النفس فبهذا الاعتبار سمي ميل النبات
نفسانيا واصول المبصرات الالوان والاضواء عند [illegible]
الحكماء وان كان الثاني مشروطا بالاول وقد يبصر بتوسطها ما لا يعد في الكيفيات
المحسوسة من الكيفيات المختصة بالكميات ومن المقادير والاوضاع واما ما يتوهم
من ابصار مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فمبني على ما يبصر لزومها
كالسيلان والتماسك الراجعين الى الحركة والسكون وكاستواء الاجزاء في
الوضع واختلافها فيه ولكل منهما اي من الالوان والاضواء انواع الا
ان الجملة جملة من انواع اللون اسما خاصا كالسواد والبياض
وغيرهما فان السوادات المشتركة في قبض البصر مشتركة في اسم السواد وكذا
البياضات المشتركة في تفريق البصر فيتوهم ان تلك الجملة نوع واحد بخلاف
الضوء فان الاضواء لا ينفرد جملة جملة منها باسم وزعم بعضهم انه لا حقيقة
للون اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة
جدا كما في الثلج فانه لا سبب لبياضه سوى مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في اجزاء
صغار جمدية شفافة وكذا في زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج الشفاف
والمحققون على انها كيفيات متحققة لا متخيلة والى هذا اشار بقوله وتخيل البياض
من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة كما في الزبد والثلج ومسحوق
البلور والزجاج لا يمنع كونه حقيقيا يحصل باسباب اخر
كما قال الشيخ انه لا شك في ان اختلاط الهواء بالشف سبب لظهور اللون

المتصغرة

الابيض ولكن نمنع ان البياض قد يحصل من غير هذا الوجه والضوء ان كان
لذات المحل كما للشمس فذاتي والا فعرضي اول كما للقمر او ثان كما
للهواء المستنير بالقمر او ثالث كما للارض المستنيرة بالهواء المستنير بالقمر وقد يقسم
الضوء الى اول وثان فالاول هو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته والثاني هو الحاصل
من مقابلة المضيء لغيره والظلمة عدم ملكة لما من شانه الضوء فهو عدم الضوء عما من شانه
ان يكون مضيئا ومجعوليتها اي مجعولية الظلمة لا يستلزم كونها كيفية
موجودة كيف ولو كان موجودا لكان حائلا اي مانعا الجالس في
الغار المظلم من ابصار الخارج كالعكس اي كما انه حائل عن ابصار
الخارج الجالس فيه لعدم الفرق في الصورتين والذاتي من المشرق
اي من ضوئه لم يترقرق على الجسم حتى كانه يفيض منه ويلفظ بتحركه وذهابه بالجيئة يكاد
يستره كما للشمس يسمى شعاعا والعرضي كما للمرآة بريقا ونورا
قال الله تعالى وجعلنا الشمس ضياء والقمر نورا ثم ان بعض الحكماء ذهبوا الى ان الضوء
اجسام صغار ينفصل من المضيء ويتصل بالمستضيء واحتجوا على ذلك بانه متحرك بالذات
وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظ واما الصغرى فلان الضوء ينحدر من الشمس الى
الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال من مكان الى مكان كما في ضوء السراج
المنقول وينعكس مما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب بالمنع بل كل ذلك
حدوث للضوء في المقابل والحركة وهم والمعاذ ذكرنا انه لو وقد يتوهم ان الضوء
اجسام صغار ينفصل من المضيء ويتصل بالمستضيء بناء على انه
حادث من مضيء عال او متحرك او متوسط بينه وبين المضيء
يوهم حركة انحدارا او اتباعا او انعكاسا ويبطله وجوه الاول
انها لو كانت غير محسوسة والضرورة يكذبه او محسوسة فتستر ما تحتها فيكون الاكثر ضوءا
اكثر استتارا والمشاهد عكسه والثاني انه لو كان جسما لكان حركته بالطبع

لانه

لانه لا ارادة ولا قاسر فكانت الى جهة واحدة فلم يقع الضوء من كل جهة والتالي
باطل ضرورة والثالث انه لو كان جسما يمتنع حركته في لحظة من فلك الشمس الى
خرق الافلاك التي تحته وعدم رؤية اللون في الظلمة قبل لكون
الضوء شرطا لوجوده كما ذهب اليه ابن سينا بل لكون الهواء المظلم عائقا
عن الابصار بدليل ان الجالس في الغار يبصر الخارج حول النار والحق ان الضوء
شرط لرؤيته وما قال الرازي من ان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون
فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور ضعيف لانه ان اراد
بالمشروطية توقف السبق فممنوع او المعية فمسلم ولا ضير فيه واما
المسموعات فالاصوات وهي عند المتكلمين بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير
لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث وعند الحكماء كيفية تحدث في
الهواء وسببه القريب تموج الهواء المعلول للقرع الذي هو امساس
عنيف او القلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع
والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة
والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء يحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد
سكون وليس الصوت نفس التموج او نفس القرع والقلع على ما توهمه بعض
على اشتباه شيء بسببه القريب لان التموج والقرع والقلع ليس من المسموعات
قطعا بل ربما يدرك الاول باللمس والاخران بالبصر وقد توهم انه لا وجود
للصوت في الخارج وانما يحدث في الحس عند وصول الهواء المتموج الى
الصماخ فقال ردا عليهم ويدل على وجوده خارج الصماخ و
تعلق الاحساس به هناك ايضا ادراك جهته وقربه من جانب

المخالف والتمييز بين قريبه وبعيده فانه لو لم يوجد الهواء الحس لما ادرك
عنده بما هي جهة واحدة من القرب والبعد للعين التعذر برانه للوجود لو في مكان وجهة
خارج الحس واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة
اليمين او اليسار مثلا من قريب او بعيد ثم ان الحكماء ذهبوا الى انه اذا وجد
الصوت في موضع تكيف هواء ذلك الموضع بذلك الصوت ثم المجاور بالمجاور في
جميع الجهات الى حد ما بحسب الشدة والضعف ولا يسمعه الا السامع الذي يتموج في
تلك المسافة ويصل اليها ذلك الهواء واحتجوا على ذلك بان الصوت يميل مع هبوب
الرياح ولا يسمعه من كان في الهبوب من جهة لعدم وصول الهواء الى صماخه فلو لم يكن
الهواء حاملا له لم يتوقف السماع الى وصول ذلك الهواء لما كان لذلك وجه والى هذا
اشار بقوله وعلى كون ادراكه بوصول الهواء انه يميل مع الرياح وينفرد
بسماعه من ينفرد بذلك واستدلوا على ذلك ايضا بان من وضع طرف انبوبة في
فمه وطرفه الآخر في صماخ انسان وتكلم فيها بصوت عال يسمع ذلك الانسان دون غيره
من الحاضرين وما ذلك الا بمنع الانبوبة وصول الهواء الحامل الى صماخهم واجيب عنهما بان غايته
الدوران وهو لا يفيد القطع بالسببية فيجوز ان يكون ميل الصوت مع الرياح واختصاص
صاحب الانبوبة بالسماع لسبب آخر فلا يدل على توقف السماع على هواء حامل للصوت ويدل
على بطلان توقف السماع على وصول الهواء بانا نسمع صوت من يكلمنا بيننا وبينه جدار
صلب مع القطع بامتناع نفوذ الهواء واجيب بانه اذا لم يكن للهواء منفذ اصلا لا يكون
هناك طريق آخر للهواء الحامل للسماع لا يدري انه كيف كان فقد اخل بكان السماع اضعف
والهواء المتموج الحامل للصوت اذا رجع بمصادمة جسم املس كجبل
او جدار كالكرة المرمية الى الحائط رجع القهقرى فيحدث في الهواء الصادم الراجع
صوت شبيه بالاول فهو الصداء وقيل الصدا بتموج الهواء الجديد لا برجوع
الهواء الاول واذا عرض له اي للصوت كيفية بها يمتاز عما يماثله في

الحدة

الحدة والثقل تميزا في المسموع فهو اي الصوت المعروض الحرف
هذا ما ذهب اليه جمع من المحققين وقال الشيخ هي تلك الكيفية العارضة وقيل مجموع
العارض والمعروض واعترض الرازي على تعريف الشيخ بانه لا يتناول الحروف
الصوامت كالتاء والفاء والدال فانها آنية لا توجد الا في الآن الذي
هو بداية زمان الصوت او نهايته والصوت زماني فلا يكون عارضة له لتحقق
لان العارض يجب ان يكون موجودا مع المعروض ثم اجاب عنه بانها
عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط وان لم يجتمعا في
الزمان وينقسم الحرف الى مصوت وهو ما يكون حروف المد
واللين اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة
لها فالالف من الفتح والواو من الضم والياء من الكسر وتسمى مصوتة
ممدودة كما قال ممدودة هي المدات والحركات الثلث تعد عندهم
في الحروف وتسمى مصوتة مقصورة واليه اشار بقوله ومقصورة
هي الحركات وصامت وهو ما سوى ذلك فيندرج فيه الواو والياء
المتحركتان او الساكنتان اذا لم يكن حركة ما قبلها من جنسهما واما الالف
فلا يكون الا مصوتا واطلاقها على الهمزة باشتراك اللفظ تنبيه
المراد بالحركة ههنا كيفية حاصلة في الحروف الصامتة من امالة مخرجه الى
مخرج احد المدات فالى الالف فتحة والى الياء كسرة والى الواو ضمة
والصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا او
مع الممدود يسمى مقطعا ممدودا مثل لا ولم ثم ان الحروف
ينقسم ايضا الى آنية وزمانية لانه ان امكن تمديده كالتاء فزمانية والا فآنية

كالطاء والدال وامّا ما يوجد في اوّل زمان ارسال النفس كالحاء مطلقاً او في آخر زمان حبسه
كالغين مطلقاً وما يقع في وسط الكلمة مثل بطل يحتمل الامرين والمؤلّف من الحروف يسمّى
بالكلام واللفظ ان حمل على مصطلح النحويين فانّه لفظ من الحروف بالواسطة كالكلمة
وان حمل على ما هو اعمّ منه كان التأليف اعمّ من ان يكون بواسطة او غيرها ولعلّ هذا هو
مصطلح اهل الكلام وقد يخصّ الكلام بما يفيد ولو كان مقطعاً مثل ق وفي
واللفظ بما يتألّف من المقاطع ولهذا صحّ في مقابلة الحروف والمقطع ولذا
يقع اجزاء المركّب الفاظاً او حروفاً او مقاطع فزيد قائم مركّب من لفظين وبالذات من
مقطعين وباء زيد من مقطع ولفظ وقد يتوهّم انّ اللفظ من قبيل الكم
المتوهّم هو الفاضل [illegible] اذ هو ذو جزء يقدّر جميعه بجزء منه وكلّ ما هو كذلك فهو كمّ وفاقاً
وردّ بانّه بالعرض كالجسم فانّه يتقدّر بالذراع ونحوه لما فيه من الكمّ المتصل
واصول المذوقات الطعوم التسعة اي صورتها منها على الثلاثة
وهي الحرارة والبرودة والاعتدال بينهما في الكيفيات الثلاثة وهي اللطافة
والكثافة والاعتدال بينهما فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة
وفي الكثيف حدثت المرارة وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت
في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف العفوصة وفي المعتدل القبض والكيفية
المتوسّطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي
الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفاهة ثمّ يتركّب منها انواع لا تحصى واعلم
انّ التفاهة على نوعين احدهما ما لا يكون له طعم حقيقة ويسمّى مسيخاً والثاني ما يكون
له طعم في الحقيقة لكن لشدّة الالتيام بين اجزائه لا يتحلّل منه شيء يخالط اللسان
فلا يحسّ بطعمه وهذه هي المعدودة في الطعوم دون الاوّل واصول
المشمومات الروائح ولا اسماء لها لعدم الاطلاع [illegible] وجوه ثلثة الاوّل بحسب
الملائمة والمنافرة فيقال للملائم طيّب وللمنافر منتن والثاني بحسب [illegible]

من

من طعم كما يقال رائحة حلوة او حامضة والثالث بالاضافة الى محلّها كرائحة
المسك والعنبر وانواعها غير منضبطة ومراتبها في الشدّة والضعف غير منحصرة
كما في الطعوم الثاني من اقسام الكيفيات الكيفيات النفسانية
اي المختصّة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية فقيل المراد الاختصاص [illegible]
واورد عليه انّ بعض هذه الكيفيات كالحيوة والعلم والقدرة والارادة
ثابتة للواجب تعالى والمجرّدات واجيب بانّ من قال بثبوتها للواجب والمجرّدات
لا يجعلها من جنس الكيف ولا من مقولة الاعراض وقيل المراد بالتناول
النفوس الناطقة الحيوانية فانّ الصحّة وما يقابلها يوجدان في النبات بحسب
قوّة التغذية والتنمية وتسمّى مع الرسوخ في موضوعها بحيث لا يزول
عنها اصلاً او يعسر زوالها ملكة وبدونه حالاً لقبولها
التغيّر والزوال بسهولة فمنها الحيوة فسّرها [illegible]
المبدأ لقوّة الحسّ والحركة وقيل قوّة تتبع اعتدال النوع ويفيض عنها
سائر القوى الحيوانية اي المدركة والمحرّكة ومعنى اعتدال النوع هو انّ لكلّ
نوع من المركّبات العنصرية مزاجاً خاصّاً هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث لو خرج
عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع ثمّ لكلّ صنف من ذلك النوع ولكلّ شخص
من ذلك الصنف مزاج خاصّ هو اصلح بالنسبة اليه ويسمّى الاوّل اعتدالاً نوعياً
والثاني صنفياً والثالث شخصياً فاذا حصل في المركّب اعتدال يليق بنوع
من انواع الحيوان فاض عليه قوّة الحيوة فانبعث عليها باذن الله تعالى
الحواسّ الظاهرة والباطنة والقوى المحرّكة الى طلب المنافع ودفع المضارّ

فيكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ القوة الحس والحركة فتغاير ما بالذات
وقد يتوهم ان الحيوة هي قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بعينها ولذلك قال
الشيخ في كليات القانون دفعا لهذا التوهم انها غير قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية
والتنمية واستدل على ذلك بوجودها في العضو المفلوج وليس فيه قوة الحس والحركة
اما الثاني فقط واما الاول فلان الحيوة هي الحافظة للاجزاء عن التعفن والتفرق
والبلاء الا ترى ان العضو الميت يسرع اليه هذه الامور ويوجد هي في العضو الذابل
مع عدم قوة التغذية فيه وايضا يوجد في النبات قوة التغذية مع عدم الحيوة واجيب
بانا لا نسلم ان القوة مفقودة في المفلوج والذابل لجواز ان يتخلف الفعل عنها
لمانع ولا نسلم ان الغاذية في الحيوان والنبات حقيقة واحدة ويمكن دفع الجواب
بان القوة ما يصدر عنه الاثر بالفعل والقوة التي يصدر عنها بالفعل اثار الحيوة
كحفظ العضو عن التعفن مثلا باقية والقوة التي يصدر عنها بالفعل الحس والحركة
والتغذية غير باقية فلا يكون هي نعم يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان يكون مبدأ جميع
تلك الاثار قوة واحدة هي الحيوة وقد يعجز عن البعض دون البعض لخصوصية
المانع ثم ان جمهور المتكلمين ذهبوا الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا
باعتدال المزاج والبنية والروح الحيواني للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في
بل في الجزء الذي لا يتجزى والى هذا اشار بقوله ولا يشترط باعتدال المزاج
ووجود البنية والروح الحيواني وان كانت الحيوة تنتفي بفقدها
اي بفقد الاعتدال والبنية والروح والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر
الاربعة وبالروح الحيواني جسم لطيف بخاري يتكون من لطائف الاخلاط
ينبعث في التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق النابتة
من القلب يسمى بالشرائين وذهب الحكماء وكثير من المعتزلة الى الاشتراط

بناء على ما يشاهد من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وانحراف
المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو لسدة او شدة
ربط يمنع نفوذها ورد بان غاية الدوران وهو لا يفيد الاشتراط بحيث
يمتنع بدون تلك الامور والموت زوالها ومعنى زوال الصفة عدمها عما
يتصف بها بالفعل وهذا معنى قولهم الموت عدم الحيوة عما من شانه الحيوة
بالفعل وقيل كيفية تضادها فيكون وجوديا واستدل عليه بقوله تعالى الذي
خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا ورد بان المراد
التقدير وهو يتعلق بالعدمي ايضا ولو سلم فالمراد بخلق الموت احداث اسبابه على
حذف المضاف وقد يطلق على عدمها عما في الجماد فلا يكون
بين الموت والحيوة تقابل العدم والملكة ومنها اي من الكيفيات النفسانية
الادراك وهو تميز وظهور وحضور للشيء عند العقل
تحقيق المقام على ما هو ذات ما ذكره بعض الاعلام انا اذا ادركنا شيئا فلا خفاء
في انه يحصل لنا حال لم يكن قبله ويشهد الفطرة بانها بحصول امر لم يكن
لا بزوال امر كان وما ذاك الا تميز او ظهور لذلك الشيء عند العقل وليس ذلك
لوجوده في الخارج اذ كثيرا ما يدرك ما لا وجود له في الخارج من المعدومات
بل الممتنعات وكثيرا ما يوجد الشيء في الخارج ولا يدركه العقل مع توجهه اليه
بل لوجوده في العقل بمعنى ان يحصل فيه اثر يناسب ذلك الشيء بحيث لو وجد
في الخارج لكان اياه وهذا هو المراد بحصول الصورة وحضور مثلها
وارتسامها ووصول النفس اليها ونحو ذلك ولا يفهم من ادراك الشيء

سواء كان التغير في الاشارات ادراك الشيء سواء ان يكون
حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك اراد بتمثل الحقيقة
حضورها بنفسها او بمثال لها سواء كان المثال انتزاعيا من
امر خارجي او متحصلة ابتداء وسواء كان منطبعا في ذات
المدرك او في آلته والمراد بالمشاهدة مطلق الحضور وبقوله
بقوله يشاهدها ما به يدرك على انقسام الادراك لا
ما يكون بغير آلة فيكون ارتسام الصورة في ذات المدرك واما
يكون بآلة فيكون محل الحس المشترك بحصول الصورة الخيالية
في محل متصل به والمراد بالمشاهدة مجرد الحضور على ما هو
معناه اللغوي لا الابصار وادراك عين الشيء الخارجي على ما هو
المتعارف ثم ان الادراك اما تحقيقية كالنفس
وصفاتها اي كادراك النفس ذاتها وصفاتها فيكون التغاير
اعتباريا او بصورتها المنتزعة كما في الماديات
او الحاصلة ابتداء كما في المجردات والمعدومات
ثم استارك لدفع اعتراض الرازي بقوله وهي ان الادراك مع
انها مغايرة للهوية التي بها الاتصاف

ليس

ليس حصولها في النفس كحصول العرض في المحل
فلا يلزم اتصاف المدرك بالمدركات فالكريم
يتصور البخل ولا يتصف به ويتصف بالكرم
ولا يتصوره تقرير الاعتراض ان العلم لو كان بحصول
الصورة المساوية التي ربما يسمى ماهية الشيء لزم من تصور الحرارة
والاستدارة كون القوة المدركة حارة مستديرة وكذا
جميع الكيفيات وهو مع ظهور فساده يستلزم اجتماع الضدين
كالحرارة والبرودة عند تصورهما والجواب اما اولا فبان
الحار ما قام به هوية الحرارة لا صورتها وماهيتها وكذا جميع الصفات
والفرق ما بينهما ظ فان الهوية الجزئية مكنوفة بالعوارض فاعلة
للصفات الخارجية والصورة كلية مجردة لا يلحقها الاحكام
ولا يترتب عليها الآثار وهذا الاتصاف مساو اثباتها اللهوية
بمعنى انها بحيث اذا وجدت في الخارج كانت اياها واما ثانيا فبان
حصول الشيء للشيء يحتمل معان متعددة كحصول المال للخارجي
وبالعكس وحصول الآلة للحركة والصورة للمادة وبالعكس

وحصول السواد للجسم بالعكس وحصول الحاضر لما حضر عنده و
بالعكس ولزوم الاتصاف انما هو في حصول العرض لمحله وليس
كذلك حصول الحاضر لما حضر وبالعكس وهو مسلم لنا بالوجدان
وان لم نقدر على التعبير عنه بالبيان ومن انكر
من المتكلمين الوجود العقلي وحصول الصورة
جعل الادراك اما مجرد اضافة وتعلق بين العالم
والمعلوم او صفة ذات اضافة فالصفة العلم
والاضافة العالمية واثبت القاضي وراء العالم والعالمية صفة
اما للاحد منهما فيكون ههنا ثلثة امور او لكل منهما فيكون
اربعة وعلى هذا قياس سائر الادراكات فان اورد عليهم
علم الشيء بنفس ذاته فان التعلق لا يتصور الا بين شيئين
اجيب بان التغاير الاعتباري كاف كما في حصول الشيء
للشيء نعم يرد عليهم اشكال قوله فاشكل العلم
بالمعدومات سيما الممتنعات اذ لا يعقل
الاضافة الى ما لا تحقق له وقد اعترض عليه بان غايته ما

في الباب اثبات الصورة الذهنية في العلم بالمعدومات فلا
الا رفع تول قوله ولزم القول بالصورة في الكل لما
ان الادراك معنى واحد لا يختلف الا بالاختلاف
الى المدرك والمدرك فاذا علم انه غير نفس الاضافة في
موضع علم كونه كذلك مطلقا فان قيل كما في الاضافة الى المعدوم
لا صورة له وان اخذت صورة لما في الذهن كان في
الذهن من المعدوم امران الصورة وذو الصورة وهو
بين البطلان قلنا ليس من المعدوم الا صورة ومعناها
ان للمعدوم وجودا غير متأصل بحيث لو امكن في الخارج تحققها
وتحقق ذلك المعدوم لكانت اياه وهي من حيث
قيامها بالذهن علم يتصف به النفس ومن حيث
ذاتها مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم بخلاف
الموجود فان العلم ما في الذهن والمعلوم ما
في الخارج وبهذا يندفع اشكال آخر وهو انهم صرحوا بان الصورة
انما يكون علما اذا كانت مطابقة للخارج فتدبر ثم اشار الى الكلام

الاربعة الادراكية بقوله وانواع الادراك احساس وتخيل وتوهم
وتعقل فالاحساس مشروط بحضور المادة واكتناف الهيئات
وكون المدرك جزئيا والتخيل مجرد عن الاول والتوهم عن الاولين
والتعقل عن الكل والعلم قد يقال لمطلق الادراك وهو قد يقال
للثلاثة الاخيرة التخيل والتعقل والتوهم وللاخير التعقل
والتصديق الجازم المطابق الثابت فيرادف اليقين وقسيمه
الخالي عن الجزم ظنا وعن المطابقة جهلا مركبا اى جهلا مركبا فقط
واما كونه مركبا فلانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به وعن الثبات
اعتقادا واما الشك والوهم فتصور واما الشك فلانه
لا رجحان معه لاحد طرفي النقيض عن الآخر فهو يستلزم عدم الحكم فلا [illegible] من يوجد
الحكم فيه عن التصديق وذلك هو الجهل البسيط وبهذا يظهر حال الوهم
فلا تغفل ثم اشار الى الفرق بين السهو والنسيان بقوله و
الذهول عن الصورة الادراكية ان انمحى الى زوالها بحيث
يفتقر الى الاكتساب فنسيان والا فسهو وقيل لا فرق بينهما والجهل
البسيط عدم ملكة للعلم والجهل المركب مضاد
له اى للعلم لصدق حد الضدين عليهما لكونهما متغيرين
يستحيل اجتماعهما لذاتيهما ولكونهما متقابلين
وجوديين ليس تعقل احدهما بالقياس الى تعقل الآخر

ودليل

ودليل مماثل ان الحقيقة واحدة والاختلاف الا بعارض انطباق وعدمه
وذلك خارج لان النسبة لا يدخل في حقيقة المنتسبين والاختلاف بالخارج لا يوجب
الاختلاف بالذات وانما يكون ذلك لو لم يكن لازما ثم ان العلم القديم لا يسبقه
عدم وهو علم الله تعالى واما حادث يسبقه العدم وهو علم المخلوق والعلم الحادث قد
يكون اجماليا بان يلاحظ امرا بسيطا هو مبدأ للتفاصيل لكن علم شئ منفصل
عنها ثم سئل فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة من غير تفصيل او تفصيليا بان يلاحظ
التفاصيل بحيث يعرف اجزاءه متميزة بعضها عن بعض وذلك كما اذا نظرنا الى صحيفة
دفعة فلا شك انا نجد حالة اجمالية من الابصار ثم اذا حدقنا النظر وابصرنا كل حرف
حرفا بالانفراد حصلت لنا حالة اخرى مع ان الابصار حاصل في الحالتين فالاول نظير
العلم الاجمالي والثانية نظير التفصيل وبهذا اتضح معنى كلامهم ان العلم بالماهية يستلزم تبيين ح
العلم باجزائها لكن اجمالا لا تفصيلا وجاز انقلاب النظري ضروريا
بحلول [illegible] العبد علما ضروريا متعلقا بما يتعلق به علمه النظري خلافا للرازي
حيث قال لا يجوز انقلاب العلم البديهي كسبيا وبالعكس لان كون الموضوع و
المحمول كافيا في جزم الذهن بالنسبة بينهما او يفتقر الى النظر امر ذاتي له والذاتي لا
يزول والجواب منع المقدمة الاولى ولو سلم فيختص بالاوليات وفي عكسه اى انقلاب
الضروري نظريا خلاف جوزه القاضي وبعض المتكلمين لان العلوم متماثلة متفقة
في الماهية وحكم الامثال واحد ومنعه الغزالي وهو احد قولي القاضي وفي عكسه
خلاف يشعر بعدم الخلاف في الاول فلا تغفل كما في تعدد العلم بتعدد المعلوم
اى كالخلاف الواقع في ذلك فانهم اختلفوا في ان العلم الواحد الحادث هل يجوز تعلقه
مفصلا باكثر من معلوم واحد او يتعدد العلم بتعدد المعلوم على مذاهب الى ثلاث

لبعض الاشاعرة وهو انه يجوز كعلم الشيء اذ ورد بانه قياس بلا جامع والثاني لابي الحسن الاشعري
وكثير من المعتزلة وهو انه لا يجوز اذ ليس بعدد اولى من عدد فيلزم تعلقه بامور غير
متناهية ورد بمنع عدم الاولوية في نفس الامر والمستدل ان كان معتزليا يرد عليه
القدرة الواحدة الحادثة والثالث لبعض الاشاعرة وهو انه لا يجوز تعلقه بنظر
بين لاستلزامه اجتماع النظرين وهو ممتنع ورد بانه يتعلق بنظر واحد والرابع للقاضي والغزالي
وهو انه لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك احد العلم بهما فاذا كان ذلك العلم واحدا
جاز انفكاكه عن نفسه ورد بانا نعلم بعلم واحد فلا يجوز ذلك الانفكاك ومحله
اي محل العلم الحادث القلب بدليل السمع كقوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن
كان له قلب فتكون لهم قلوب يعقلون بها افلا يتدبرون القران ام
على قلوب اقفالها وان جاز عقلا ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر شاء الا
ان الكلام في القلب فان الظن من كلام كثير من المحققين انه ليس المراد ذلك
العضو المخصوص الموجود في جميع الحيوانات بل الروح الذي هو ... الانسان
والظاهر من كلام الفلاسفة ان محل العلم بالكليات هو النفس الناطقة المجردة
وبالجزئيات هي المشاعر الظاهرة والباطنة الا ان المحققين منهم
على ان محل الكل هو النفس الا انه في الكليات يكون بالذات وفي الجزئيات
بتوسط الالات اعلم ان الشارح عرف المص اشارة بقوله ولا كلام
في توسط الالات في الجزئيات الى ذلك ومناط التكليف العقل
الحاصل عند العلم ببعض المعلومات الضروريات بحيث تمكن بها
من اكتساب النظريات وهي القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ولا

خلاف

خلاف في ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يوجد على
فاقده من الصبيان والمجانين ولكن لفظ العقل مشترك بين
معان كثيرة فذهب ابو الحسن الاشعري الى ان المراد به ههنا
العلم ببعض الضروريات اي الكليات البديهية بحيث يتمكن
من اكتساب النظريات ثم قال وهذا معنى ما قال الامام
انها غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات و
ما قال بعضهم انها قوة بها يتميز بين الامور الحسنة والقبيحة
ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة وهي كسائر
الوجدانيات فيسهل معرفتها ويعسر تعريفها بكنه
الحقيقة والتعبير عنها بما يفيد تصورها ويفارق في الوجود
الشهوة كما ان مقابلها وهي الكراهية تغاير النفرة ولهذا
قد يريد الانسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه ينفعه و
قد يشتهي ما لا يريده كاكل طعام لذيذ يضره ولشدة
تعلقها بالقوة الادراكية كالشهوة بالطبيعية قيل
هي اعتقاد النفع او ظنه فان نسبة القدرة الى طرفي
الفعل على السوية فاذا حصل في القلب اعتقاد النفع في
احد طرفيه او ظنه يرجح بسببه ذلك الطرف وصار مؤثرا وعنده
او ميل يعقب اعتقاد النفع او ظنه لانا كثيرا ما نعتقد
النفع او نظنه ولا نريده ما لم يحدث هذا الميل او العلم

بما هو عند العالم كمال وجزء هذا التعريف للحكماء فانهم لما
زعموا ان الواجب موجب وتفطنوا لشناعة نفي
الارادة عنه زعموا انها نوع من العلم فسروها
بذلك وبالعلم بكون الفاعل عالما بما يفعله اذا كان
ذلك العلم سببا لصدور ذلك الفعل عنه حال كونه
غير مغلوب في ذلك ولا مستكره والله تعالى عالم
بذلك فيكون مريدا واعترض بانه لو كان نوعا من
العلم لاختص بذوي العلم والتالي بط لان الحركة
بالارادة ماخوذة في تعريف مطلق الحيوان
واجابوا بان المراد بالارادة المشتركة بين الحيوانات
حالة ميلانية الى الفعل او الترك وهي منفية
عن الواجب ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد
من العلم ما هو اعم من الجزئي والكلي وهو يوجد
في مطلق الحيوان فاختصاصها بذوي العلم
لا ينافي اخذ الارادة في تعريف مطلق الحيوان
والتفسير بصفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه
من الفعل والترك وهذا معنى المخصصة

المخصصة

الصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا يكشف عن حقيقته
فانه كما لا يقتضي كونها من جنس الاعتقاد او الميل كذلك لا ينفيه
وكذا لا يقتضي كون متعلقها مقدورا لجواز ان يكون صفة تتعلق
بالمقدور وغيره ويكون من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي
المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت وزعم الشيخ الاشعري ان
ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكان متماثلان او
متضادان او متخالفان والكل باطل اما الملازمة فلان المتغايران ان استويا
في صفات النفس فمثلان والا فان تنافيا بانفسهما فضدان كا
لسواد والبياض والا فمتخالفان كالسواد والحلاوة واما بطلان ا
لتالي فلانهما لو كانا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر
لزوما وفسادا ولو كانا متخالفين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الا
خر ومع خلافه تحقيقا للتخالف كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع
مع ضدها الذي هو الحموضة وخلافها الذي هو الرائحة فيلزم
جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد
ارادة الضد واجيب بان عدم الاتحاد لا يستلزم التغاير سلمنا
لكن لا نم جواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الاخر لجواز
ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظا
هر ومنها اي ومن الكيفيات النفسانية القدرة واشتقا
قها من القدر لان القادر توقع الفعل على مقدار قوته او

على مقدار ما يقتضيه مشيئته وهي في الاصطلاح صفة تؤثر و
فق الارادة فخرج ما لا يؤثر وان توقف تاثير القدرة عليه
كالعلم وما يؤثر لا وفق الارادة كالطبيعة للبسائط العنصرية
او يكون مبدا الافعال المختلفة المراد بالمبدا هو الفاعل المؤثر
وقيده بعضهم المبدا بالقريب احترازا عن البعيد الذي يؤثر بوا
سطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فانها مبادي لافعال مختلفة
مثل الانماء والتغذية والتوليد لكونها مبادئها باستخدام الطبا
يع والكيفيات ولا يخفى ما فيه فان المؤثر ان كان هو الطبايع
والكيفيات دون النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه
النفوس خارجة بقيد المبدا وان كان المؤثر هو النفوس و
كانت الطبايع والكيفيات الات لها لم يخرج بقيد القرب
لان الفاعل القريب قد يحتاج الى الات هذا وقد اعترض عليه
بان القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ الاشعري فلا يدخل
في شيء من التفسيرين واجيب بان المراد التاثير بالقوة وبهذا
ينادي كلام الامدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شا
نها ان يتاتى الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن به الفعل بدلا تامت
عن الترك وبالعكس والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع
متعلقها بقدرة الله تعالى والقوة اعم لفظ القوة يقال
للصفة التي بها يتمكن الحيوان من مزاولة افعال شاقة

ويقابلها

ويقابلها الضعف وقد يقال لصفة المؤثرية فيفسر بالمشار
بقوله اذ هي المبدا للتغير في اخر من حيث هو اخر فانه اعم من ان يؤثر
وفق الارادة او لا يكون او يكون مبدا الافعال مختلفة او لا وقوله
في اخر اشارة الى وجوب التغاير بين المؤثر والمتاثر هكذا قيل وقال
في شرح المقاصد وفي قيد الحيثية اشعار بانه يكفي التغاير بحسب الا
عتبار كالطبيب نفسه فيؤثر من حيث انه عالم بالصناعة ويتاثر من يعالج
حيث انه جسم سفعل بما يلاقيه من الدواء هذا بالنظر الى الظاهر
والا فعند التحقيق التاثير للنفس والتاثر للبدن فلو مثل با
لمعالج نفسه في تهذيب الاخلاق وتبديل الملكات لكان اقرب
ثم القوة التي هي وصف المؤثرية اما مع القصد والشعور
او بدونه وكل اما مختلفة الاثار او لا فالاولى وهي الصفة المؤثر
ية مع القصد والشعور واختلاف الاثار والافعال القوة
الحيوانية المسماة بالقدرة والثانية وهي القوة المؤثرية على
سبيل القصد والشعور لكن على نهج واحد من غير اختلاف في
اثاره الفلكية والثالثة وهي مبدا الاثار والافعال المختلفة لا
على سبيل القصد والشعور النباتية والرابعة وهي مبدا الاثر
على نهج واحد بدون القصد والشعور العنصرية وهذه كلها
من اقسام الاعراض ثم ان الاشاعرة ذهبوا الى ان القدرة
حادثة مع الفعل كما قال والقدرة حادثة مع الفعل لا قبله

لامتناع بقاء الاعراض فان القدرة عرض والعرض لا يبقى زما
نين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقد
ور بدون القدرة والمعلول بدون العلة والجواب بعد تسليم
امتناع بقاء العرض بان المحال هو وجود المعلول بدون ان
يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة
بل مع سبقها ولا نم استحالتها ولو سلم فيجوز ان ينعدم القدرة
ويحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار
الى حال الفعل والى هذا اشار بقوله ورد بانها ليستمر بتجدد
الامثال كالعلم وغيره من الميل والسمى ونحو ذلك مما هو قبل
الفعل وفاقا ويرد عليه ان وجود المقدور ح اما بالقدرة
الزايلة فعاد المحذور او الحاصلة وهو المطلوب واحتجوا
على ذلك ايض بوجهين الاول ان الفعل حال عدمه
ممتنع لاستحالة اجتماع الوجود والعدم ولا شيء من الممتنع بمقد
ور وفاقا والثاني انها لو كانت القدرة قبل الفعل لكان
الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض
وقوعه كون القدرة معه لا قبله والوجهان متقاربان
وجوابهما بعد النقض بالقدرة القديمة انه ان اريد
بامتناع الفعل حال العدم امتناعه مع وصف كونه معدوما
فمسلم لكنه لا ينافي المقدورية وامكان الحصول من القادر

وان اريد امتناعه في زمان عدمه فممنوع بل هو ممكن با
ن يحصل بدل عدمه الوجود كما هو شان ساير الممكنات
وذهب المعتزلة الى انها قبل الفعل وقالوا لو لم يتعلق ا
لا حال الفعل لزم ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل لان هذا
معنى تعلق القدرة وامتناع التكليف لانه اذا كان الفعل
قبل الوقوع غير مقدور كان جميع التكاليف الواقعة تكليفا
بما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق لان القائل بجوازه لم يقل
لوقوعه فضلا عن عمومه ورد الاول بما سبق من ان المستحيل
ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد فلا والثاني
بانه يكفي في التكليف كون الفعل مما يتعلق به القدرة في ا
لجملة كايمان الكافر بخلاف خلق الجسم ونحوه مما لا يتعلق به
قدرة العبد اصلا واحتجوا على ذلك ايض بانه لو لم يكن القد
رة متقدمة على الفعل لزم اما حدوث قدرة الله تعالى
او قدم العالم وكلاهما مح ورد بان الكلام في القدرة الحادثة
المسماة بالاستطاعة والقديمة خارجة عن محل النزاع و
الحق ان الدعوى ضرورية وهذه الوجوه تنبيهات كيف
والقطع حاصل بقدرة القاعد وقت قعوده على القيام با
لوجدان فعلى الاول اى كون القدرة مع الفعل يتفرع ان
الممنوع اى الذي يمنع من فعله ويصح صدوره عنه في الجملة

لا يكون قادرا عليه حال المنع كالزمن الذي هو عاجز عن
الفعل وان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين سواء كانا
ضدين او مثلين او مختلفين فانا نجد في انفسنا عند
صدور احد المقدورين غير ما نجده عند صدور الاخر ثم
ان الرازي جمع بين المذهبين في المسئلتين بان القدرة قد
يطلق على القوة العضلية التي هي مبدا الاثار المختلفة في الحيوان
بحيث متى انضم اليها ارادة كل واحد من الضدين حصل دون
الاخر ولا شك ان نسبتها الى الضدين على السواء وقد
يطلق على القوة المستجمعة لشرايط التاثير ولا شك في امتناع
تعلقها بالضدين والا اجتمعا في الوجود فلعل الاشعري
اراد بالقدرة المعنى الثاني فحكم بانها لا تتعلق بمقدورين
وانها مع الفعل والمعتزلة اراد الاول فحكم بانها تتعلق
بمقدورين وانها قبل الفعل والى هذا اشار بقوله والحق
ان القوة التي هي مبدا الافعال تاثيرا وتسمى القوة المؤثرة
او تسببا عاديا وتسمى الكاسبة توجد مع الفعل وقبله
وبعده وتتعلق بالمقدورين وان الذي مع جميع شرايط
التاثير لا يكون الا معه ولا يتعلق بمقدورين لاختلاف
الشرايط بالنسبة الى المقدورات والعجز قيل عرض ثابت
ضد للقدرة للقطع بان في الزمن معنى لا يوجد في

المنوع

الممنوع مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل فلا يتعلق الا با
لموجود كما ذهب اليه الاشعري وقال لان تعلق الصفة بالمو
جوده بالمعدوم خيال محض نعم الزمن يكون عن القعود الموجود
لا عن القيام المعدوم ولا يخفى ما فيه من المكابرة فانه على تقدير
ان يكون وجوديا وان لم يقم عليه دليل لا امتناع في تعلقه بالمعدوم
كالعلم والارادة وقيل القائل ابو هاشم هو عدم ملكة للقدرة
وليس في الزمن صفة متحققة تضاد القدرة بل الفرق ان الزمن
ليس بقادر والممنوع قادر بالفعل او من شانه القدرة للقطع
بان عجز المتحدين بمعارضة القران انما هو عن الاتيان بالمثل لا
عن السكوت وترك المعارضة وجعله مشتركا اي لفظ العجز بين
المعنيين اي بين عدم القدرة فيكون عدميا يتعلق بالمعدوم
دون الموجود وبين صفة تستعقب الفعل لا عن قدرة فيكون
وجوديا يتعلق بالموجود دون المعدوم خلاف اللغة والعرف ثم ان
من الكيفيات النفسانية الخلق وفسر بملكة يصدر بها عن النفس
افعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية ولما كانت القدرة يصدر
عنها الفعل لا بسهولة واستغناء عن روية وكانت نسبتها
الى طرفي الفعل والترك على السوية حكم بانها تضاد الخلق مضادة
مشهورة فقال والقدرة تضاد الخلق لما ان افعاله اي افعال
الخلق بسهولة وبلا روية وسوية وهذا مآل المحقق الطوسي قدس سره

مع قول الشريف القدرة يضاد الخلق لتضاد احكامها وهل يضاد
النوم فيه تردد اذ قد يصدر عن النائم بعض الافعال ويمتنع الاكثر
فذهب المعتزلة وبعض الاشاعرة الى ان ما يصدر عن النائم مقدور
له وان النوم لا يضاد القدرة ونفاه ابو اسحق ذهابا الى التضاد
وتوقف القاضي وبعض الاشاعرة ومنها اى ومن الكيفيات
النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات وقد
يقصد من تفسيرهما بادراك الملائم من حيث هو ملائم وادراك
المنافي من حيث هو مناف انهما نوعان من الادراك على احتمال
ان يراد الاصابة والوجدان لذات الملائم والمنافي لا للصورة الحا
صلة منهما فان تخيل اللذيذ غير اللذة ويؤيده ما قال الشيخ ان
اللذة ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من
حيث هو كذلك والالم ادراك ونيل لوصول ما هو آفة وشر من
حيث هو كذلك حيث ذكر مع الادراك النيل اعني الاصابة
والوجدان وقيد بالحيثية لان الشيء قد يكون ملائما من وجه دون
وجه وبعضهم وهو محمد بن زكريا على ان كلا منهما اى من اللذة
والالم خروج عن الحالة الغير الطبيعية لا الحالة الطبيعية وبه
صرح جالينوس وكل من اللذة والالم اما حسي او عقلي اما
الحسي فظاهر ككيف العضو الذائق بالحلاوة او بالمرارة
واما العقلي فلان للجوهر العاقل كمالا ولا شك ان هذا الكمال

خير

خير بالقياس اليه وانه مدرك له واما الالم العقلي فهو ان يحصل
له ضد هذا الكمال ويدرك حصوله من حيث هو ضد وهو اى العقلي
اقوى لان المعقولات اكثر والحسي منه الالم سيما للمسمى يسمى وجعا والظا
هر من كلام اهل اللغة ان الوجع مرادف الالم ومنها اى ومن
الكيفيات النفسانية الصحة والمرض فالصحة ملكة او حالة
يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة هذا التعريف
ماخوذ من كلام الشيخ في اول القانون وكلمة او ليست للترديد المنافي
للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء
كانت راسخة او غير راسخة ولا تختص بالراسخة كما زعم البعض والمرض
ملكة او حالة مضادة للصحة اى ملكة او حالة يصدر عنها الفعل
الافعال من الموضوع لها غير سليمة او عدم ملكة لها اى للصحة على
ما يشعر به كلام الشيخ في الشفا حيث قال المرض من حيث هو مرض
بالحقيقة فهو عدم لست اعني من حيث هو مزاج والم وقد يتسامح
بجعلها اى جعل الصحة من المحسوسات ثم ان اعتبر فيهما اى في
الصحة والمرض سلامة جميع الافعال وآفة الجميع كانت بينهما اى
بين الصحة والمرض واسطة لا يصدق عليها الصحة ولا المرض كما
قال جالينوس وسماها حالة ثالثة كالناقهين والاطفال والمشايخ
والا اى وان لم يعتبر سلامة وآفة الجميع فلا واسطة بينهما وهذا
ليشعر بان النزاع بين مثبتي الواسطة ونافيها لفظي الثالث

الجميع

من اقسام الكيفيات الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي لا
يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة والانحناء
للخط والتعقر والتثليث للسطح وللكم المنفصل نحو الزوجية والفر
دية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا
باعتبار ما فيه من هذه الكميات وكالخلقة اعني مجموع الشكل و
اللون الذي بحسبه يوصف الجسم بالحسن والقبح واستشكل
بوجهين الاول ان احد جزئيها اعني الشكل وان كان من الكيفيات
المختصة بالكم بناء على انه عبارة عن هيئة احاط به حد او حدود
لكن لا خفاء في ان جزئها الاخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة
المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات واجيب بان مبنى ذلك
على ما قيل من ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم
ملونا ان سطحه ملون ولا ينافي بين كونها محسوسة وكونها مخصوصة
بالكم والثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركيب
الكيفيات المختصة بالكميات يحصل اقسام لا يتناهى واجيب
بانهم لما وجدوا الاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها
يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا
بخلاف مثل اللون والضوء مع الاستقامة او الانحناء او الزوجية
والفردية الى غير ذلك ثم ان بعضهم ذهبوا الى ان الزاوية
من الكميات واستدلوا على ذلك بقبولها القسمة بالذات

وفسروها

وفسروها بسطح محيط به خطان يلتقيان على نقطة واحدة
من غير ان يتحدا والمحققون على انها من الكيفيات المختصة
بالكميات وقالوا انها لا تقبل القسمة الا بواسطة معروضها
الذي هو السطح والى هذا اشار بقوله كالزاوية وهي هيئة حا
صلة من احاطة الخطين بالسطح عند الملتقى والدليل على انها
ليست من الكميات بطلانها بالتضعيف ولا شيء من الكم كذلك
فان التضعيف زيادة في الكم لا ابطال له وما قيل انها اي الزا
وية سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة ففيه تسامح
مبني على انهم يريدون بالزاوية ذا الزاوية هذا هو الزاوية
المسطحة واما المجسمة فهي جسم يحيط به سطحان يلتقيان بخط او
الهيئة الحاصلة عند ذلك الرابع الكيفيات الاستعدا
دية اي التي من جنس الاستعداد لانها معبرة باستعداد سبيل
على ان ينفعل كما قال وهي استعداد على ان ينفعل اي تهيؤ لقبول
اثر ما بسهولة او سرعة كالممراضية واللين وتسمى اللاقوة او على
ان يقاوم ولا ينفعل اي تهيؤ للمقاومة وبطؤ الانفعال كا
لمصحاحية والصلابة وتسمى القوة فاذا حاولنا ذكر امر يشمل
القسمين ويخصصهما قلنا كيفية بها يترجح القابل في احد جا
نبي قبوله الخامس الاين وهو النسبة الى المكان اعني
الكون في الحيز واقسامه عند المتكلمين اربعة الاجتماع و

الافتراق والحركة والسكون واليه اشار بقوله فان اعتبر
حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر اخر قلنا ان امكن تخلل
ثالث بينهما فافتراق والا اى وان لم يكن تخلل ثالث بينهما فا
جتماع واعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق
الجوهرين بتخلل الخلا وان لم يعتبر حصوله في الحيز بالنسبة
الى جوهر اخر فان كان مسبوقا بحصول في ذلك الحيز
فسكون او في حيز اخر فحركة فيكون السكون حصولا ثانيا في
حيز اول والحركة حصولا اولا في حيز ثان فالحصول
في ان الحدوث خارج عن الحركة والسكون فلا ينحصر في
قيل والقائل ابو هاشم بل سكون لانه مماثل للحصول الثاني
في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق والحق ان حقيقة
الكون وتعين الحصول في الحيز في الكل واحد وانما التمايز
بالجزئيات والعوارض ولا تمايز بالفصول المنوعة حتى ان
الواحد بالشخص من الكون ربما يكون اجتماعا وافتراقا وحركة
وسكونا باعتبارات مختلفة فان الكون المتشخص قد يكون اجتماعا
بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى الاخر وحركة او سكونا من
جهة كونه مسبوقا بحصول في حيز اخر او في ذلك الحيز بل حركة
وسكونا اذا لم يشترط في السكون اللبث ثم كما اعترض على ذلك بان
المحققون من المتكلمين اطبقوا بتضاد الاكوان الاربعة

فكيف يصح ذلك اشار الى دفعه بقوله والقول بتضاد الاكوان
معناه امتناع اجتماعها عند تميزها في الوجود تقريره ان مرادهم
الاكوان المتمايزة في الوجود ومعنى التضاد مجرد امتناع الاجتماع ولو
من جهة التماثل والحركة قد يراد بها ما هو المحقق منها وهي الحصول
في الحيز بعد الحصول في حيز اخر وهي كون المتحرك متوسطا بين المبدا
والمنتهى بحيث يكون حالته في كل ان على خلاف ما قبله وما بعده وقد يراد بها
ما هو الموهوم يعني الامر الممتد من المبدا الى الالمنتهى وهي حصولات
متعاقبة في احياز متلاصقة على الاستمرار دون الاستقرار ويسمى بها
لاضافة الى الحيز السابق خروجا والى اللاحق دخولا والسكون
ان لم يشترط اللبث فيه فالحركة سكون او مجموع سكنات وهل السكون
هو الحصول الثاني من الحصولين او مجموع الحصولين فيه تردد
قال في شرح المقاصد ظاهر العبارة الاول لكن الاقرب الثاني
والحق ان الباطن من اجزاء الجسم المتحرك متحرك لشهادة العقل و
العرف وقد استدل على ذلك بانه لو كان ساكنا مع حركة باقي الاجزاء
لزم انفصال بعض الاجزاء عن البعض وبان الاجزاء الباطنة ايضا
في الحيز وقد انتقل عنه الى اخر والحق ان الواقف عند هبوب الرياح
او جريان الماء عليه ساكن ليشهد بذلك ايضا العقل والعرف واستدلوا
عليه ايضا بانه لو كان متحركا لزم التحرك الى جهتين مختلفتين في حالة
واحدة عند اختلاف جهات حركات الاجسام ويمكن المناقشة في الكل

حينئذ

ومبنى التردد فى ذلك على التردد فى حقيقة الحيز والحركة فان الخلاف
فى الاول يرجع الى الخلاف فى حيز الجزء الباطن انه حيز الكل اعنى البعد
المشغول به او الجواهر المحيطة به او الاجزاء المحيط به وفى الثانى الى
الخلاف فى ان الحيز هل هو البعد او السطح والحركة هل يحصل بزوال
الحيز عن المتحيز حتى يكن اختلاف جهتى الحركة الواحدة فى حالة واحدة ام لابد من ان يكون بزوال المتحيز عن حيزه حتى يمتنع ذلك و
قول الفلاسفة الحركة خروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا
يسيرا او لا دفعة مبنى على بداهة تصور هذه المعانى من هذه الا
لفاظ من غير احتياج الى تصورها المفتقر الى تصور الحركة لئلا يلزم الدور
ومنهم من جانب هذا وفسرها بانها كمال اول لما هو بالقوة من
حيث هو بالقوة والمراد بالكمال ههنا حصول ما لم يكن حاصلا وا
حترز بقيد الاولية عن الوصول فانه كمال ثان واحترز بقيد ا
لحيثية عن كمالات التى ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال
اول للمتحرك الذى لم يصل الى المقصد لكن لا من حيث هو بالقوة
بل من حيث هو بالفعل وعليه اعتراضات لا يذكر فى هذا الكتاب
مخافة الاطناب والموجود منها اى من الحركة كون الجسم متوسطا
بين المبدا والمنتهى على استمراره بحيث لا يجتمع متقدمه مع متاخره
وحقيقة امر واحد متصل فى نفسه منقسم بالعرض على قياس المسافة
والزمان ووجوده ضرورى وعدم حصول المنقضى واللاحق مع انتفاء

الزمان

الحاضر

۶۴

الحاضر لانه ان لم ينقسم لزم الجزء وان انقسم عاد الكلام لا يقتضى العدم
مطلقا والمنقضى مافات بعد الكون واللاحق ما هو بصدد الكون و
اما كلية المتصلة الممتدة بين المبدا والمنتهى وهو مجموع ذلك الكون
فوهمية لا وجود لها فى الاعيان لانها قبل الوصول لم يتم وبعده قد
نقضت بل فى الاذهان لان للمتحرك نسبة الى المكان الذى تركه والى
الذى ادركه فاذا ارتسمت فى الخيال صورة كونه فى المكان الاول
وارتسمت قبل زوالها عن الخيال صورة كونه فى المكان الثانى
واجتمعت الصورتان فى الخيال ومع تشعر الذهن بالصورتين
معا على انهما شىء واحد ثم ان الحركة يفتقر الى ستة امور اشار
اليها بقوله ولا بد لها من ما منه وهو المبدا وما اليه وهو المنتهى
المنتهى وما فيه وهو المقولة اى الجنس العالى الذى ينقل المتحرك
من نوع الى نوع اخر او من صنف الى صنف اخر وما به اى سببه
الفاعل وهو المحرك وما له اى سببها المادى وهو المتحرك والزمان
الذى يقع فيه الحركة وهذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التى
منها الزمان لان الحركة هناك بمنزلة المتبوع لكونها معروضا
للزمان وههنا بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه مقدرة به ففى
الاين ظاهر وفى الوضع كحركة الفلك فان للفلك حركة
لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه
الى امور خارج عنه اما محوية كما فى الفلك الاعظم او حاوية

للمتحرك د

وصحة كتغيره فيبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو
الوضع والحركة في الكم يقع باعتبارين اشار اليهما بقوله والتي
كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف فان الانتقال في الكم اما من
النقصان الى الزيادة او بالعكس والاول اما ان يكون بورود
مادة تزيد في كمية الجسم وهو النمو او بدونه وهو التخلخل والثاني
اما ان يكون بنقصان جزء وهو الذبول كما في المسلول او بدونه
وهو التكاثف والحركة في الكيف وتسمى استحالة كتسود العنب
وتسخن الماء ولما زعم بعضهم ان في الماء مثلا اجزاء نارية كامنة
تبرز بالاسباب الخارجية فيحس بالحرارة وبعضهم انه يرد عليه
من الخارج اجزاء نارية اشار الى ان بطلانه ربما يعد من الضر
وريات بقوله مع الجزم بعدم الكمون فيه والورود عليه و
ينبغي ان يزاد الكون فان بعضهم زعموا ان بعض اجزاء الماء
مثلا يصير نارا بطريق الكون والفساد وتكون الحركة بالذات
ان لم تكن تبعا لحركة جسم اخر كحركة السفينة وبالعرض ان كانت
تبعا لحركة جسم اخر كحركة راكبها والمتحرك ان كان خارجا
عن المتحرك فقسرية والا اي وان كان موجودا في جسم
المتحرك فمع القصد والشعور ارادية وبدونها اي بدون
القصد والشعور طبيعية والمراد بكون المحرك في المتحرك
اعم من ان يكون جزءا منه او متعلقا به تعلقا مخصوصا

كتعلق

كتعلق النفوس الانسانية بابدانها والفلكية بافلاكها فيدخل
فيها اي في الارادية والطبيعية حركة النمو والنبض اختلف الناس
في حركة النبض انها طبيعية او ارادية وعلى التقديرين فنفسانية او و
ضعية او كيفية ولكل من الفرق تمسكات لا نطول الكتاب بذكرها
وكذا حركة التنفس فانه طبيعية من حيث الاحتياج الى مطلقه اي
مطلق التنفس واما من حيث امكان تغيير جزئياتها من التنفسات
عن اوقاتها اي اوقاتها التي يقتضيها الحاجة ويكون وقوعها
في تلك الاوقات على مجريها الطبيعي فارادية كما قال الشيخ حركة
النفس ارادية يمكن ان يغير عن مجريها الطبيعي واعترض عليه بان النائم
ليس له ارادة فيلزم ان لا يتنفس واجيب بانه يفعل الحركات الارادية لكن
لا يشعر ارادته ولا يتذكر شعوره وقيل ان الحركة الطبيعية لا يكون الا
صاعدة او هابطة فانما هو في البسائط العنصرية واما الطبيعة الحيوانية و
النباتية فقد يفعل حركات الى غايات وجهات مختلفة وطبيعة القلب و
الشرايين من شانها احداث حركة فيهما من المركز الى المحيط وهي الانبساط
واخرى من المحيط الى المركز وهي الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط
تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ويمتنع العود بل جذب الهواء البارد والمصلح
لمزاج الروح ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد للمزاج
والاحتياج الى هذين الامرين مما يتعاقب لحصر فلحصر فيتعاقب الافعال
المتضادة عن القوة الواحدة ثم ان الحركة قد يكون متحدة بالشخص وقد يكون

بالنوع وقد يكون بالجنس وقد يوصف بالتضاد والانقسام فيشير الى هذه الا
مور ووحدتها بوحدة ما فيه وما منه وما اليه والشخصية بوحدة ما سوى المحرك — بقوله
والجنسية بوحدة ما فيه وتضادها بتضاد ما منه وما اليه كالتسود والتبيض
والصعود والهبوط وانقسامها بانقسام الزمان او ما فيه او ما له اتفقوا على
ان تعلق الحركة بما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي يختلف باختلافه ماهية الحركة
وتعلقها بالثلاثة الباقية بمنزلة العرضي ولا يختلف باختلافه ماهيتها بل اختلاف
المحرك لا يختلف هويتها ايضا فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدا والمنتهى وما فيه
الحركة اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك او المحرك او الزمان لان تنوع
المعروضات او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات واما وحدة
الحركة بالشخص فلا بد فيه من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان
حركتي زيد غير حركة عمرو واما وحدتها الجنسية فهي انما يكون بوحدة ما فيه جنسا
اعني المقولة حتى ان الحركة في الكم مع الحركة في الكيف والاين والوضع اجناس
مختلفة وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف جنس واحد واما تضادها
فيكون بتضاد ما منه وما اليه وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد
الى البياض وبالعكس وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة
بحسب ما بين مبدئيهما من التضاد لعارض كون احدهما في غاية القرب
من المركز والبعد من المحيط والاخرى بالعكس وكذا المنتهى واما انقسامها
فبانقسام الزمان وهو ظاهر وما فيه فان الحركة الى نصف المسافة او نصف
الكمية الحاصلة بالنمو او احدى الكيفيتين المتوسطتين في تسود الابيض نصف

الحركة

الحركة الى الكل وبالمحل ما يقوم من الحركة بكل جزء من المتحرك غير ما يقوم با
لاخر ومن لوازم الحركة كيفية قابلة للشدة والضعف متفاوتة بحسب
الاضافة تسمى باعتبار الشدة سرعة والضعف بطؤا فاما اذا فرضنا قطع
مسافة في زمان وهما يقبل القسمة فقد يقطع تلك المسافة في زمان اقل
او في ذلك الزمان مسافة اقل مع ان حقيقة الحركة بحالها فلا محالة يكون
ذلك بسبب صفة في الحركة لسببه فيقطع المسافة الاطول ويسمى سرعة و
بضعفه فيقطع المسافة الاقصر ويسمى بطؤا ثم ان المتكلمين ذهبوا الى
ان سبب البطؤ تخلل السكنات التي لا تخلو الحركة عنها وتختلف بالسرعة
والبطؤ بحسب قلتها وكثرتها والحكماء نفوا ذلك وقالوا هو المعاوقة
الداخلية في غير الحركة الطبيعية والخارجية في الكل والمص اختار مذهب الحكماء
وقال المص هو اي البطؤ لتخلل السكنات بين الحركات لامتناع الحركة
مع خلوص المقتضي وعدم دفع المانع اذ السكنات حينئذ مانع عن الحركة
فلا يكون ثمة الا وجود المقتضي للحركة وهو لا يكفي لتحققها والحاصل انه
بتحقق المقتضي وعدم دفع المانع لم يكن الحركة ومعها يمتنع السكون والا
لزم تخلف المعلول عن علته التامة ولزوم الانفكاك في مثل طوق الرحى
اي الدائرة العظيمة والصغيرة وتقريره ان البطؤ لو كان لتخلل السكنات
لامتنع تلازم الحركتين مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة لان الحركة
التي في المسافة الاقصر يكون ابطا ضرورة اتحاد الزمان فيكون تخلل السكنات
فيها اكثر فيصدق انه قد لا يتحرك عند تحرك الاول فلا يصدق انه كلما

تحرك الاول تحرك الثاني وبالعكس على ما هو معنى التلازم والتلازم بشرط تحقق
التلازم مع تفاوت المسافة في صور كثيرة كحركة الشمس مع حركة اظلال الا
شخاص وحركة طوق الرحى ولزوم زيادة سكنات الطاير على حركاتها بما لا
يحصى تقريره انه لو كان سبب البطوء تخلل السكنات لزم ان لا يقع
الاحساس بشيء من الحركات التي نشاهد في عالم العناصر كطيران الطاير
وعدو الفرس وغير ذلك لان تلك الحركات لا يقطع في اليوم والليلة
الا بعض وجه الارض وجميع الارض بالنسبة الى الفلك الاعظم الذي
يتم في تلك المدة دورة مما ليس له قدر محسوس فيلزم ان يتخلل حركة الطاير
مثلا سكنات بقدر زيادة حركة الفلك الاعظم عليها ويكون حركتها
مغمورة لا يحس بها فيرى الطير ساكنا على الدوام او اضعاف الا انه
ما يرى متحركا واجيب عن الاول بان الحركة بمحض خلق الله تعالى فله
ان يوجد الحركة في زمان والسكون في اخر مع كون المتحرك بحاله غاية
الامر ان جميع الحركات يكون قسرية بمعنى كونها بايجاد الغير وعن الثاني
ان الانفكاك ثم الالتيام جائز والحاصل انا لا نم تلازم الحركتين بمعنى
امتناع الانفكاك عقلا وانما هو عادي يجوز ان يتخلف غاية الامر
انفكاك الرحى وهو ملتزم وعن الثالث ان الحركات لكونها
وجودية متجددة متميزة عن السكنات وان كانت اضعاف
الا انها فيرى الطير متحركا قال في شرح المقاصد لا يخفى على المنصف
قوة الادلة وضعف الاجوبة قالوا لا بد بين حركتين مستقيمتين من

سكون

سكون كما هو راى ارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة خلافا لافلاطون
واكثر المعتزلة لان الوصول غير الرجوع فلولا زمان سكون بينهما لزم تتالي
الانين المستلزم لوجود الجزء الذي لا يتجزى لان الاتصال ذاتي للزمان الذي هو
مقدار الحركة فما الفاصل الا الانات وهو منطبق على الحركة المنطبقة على
المسافة واذا كان بينهما زمان ولا حركة فيه يعني السكون واجيب بعد تسليم
امتناع الجزء بانه لا ان بدون الانقطاع وانما هو موهوم محض لا ينفرض الزمان
من الانقسام فكيف يقع فيه الوصول او الرجوع وان اريد به زمان لا ينقسم
الا بمجرد الوهم فلا نم التغاير لجواز ان يقعا في ان واحد بحسب الحس لا
الانقسام الوهمي ولو سلم فلا نسلم استحالة تتالي الانين بهذا المعنى وعورض
بانه لو لزم السكون بين الحركتين لكان بلا سبب وليس طبيعيا والتقدير
عدم القسر وبانه لو لزم لضرورة تعادل القوتين او استحالة تتالي الانين
كان لا في زمان معين لان كل زمان يفرض فاقل منه كاف في دفع
تلك الضرورة وبانه لزم لوقف الجبل الهابط بملاقاة خردلة صاعدة و
اجيب عن الاول بان السبب اي سبب السكون عدم الحركة عند
تعادل القوتين وهو قاسر وعن الثاني بانه يقع في زمان لا ينقسم
فعلا بل بمجرد الوهم لانه الذي يمتنع ان يكون بعضه مقدارا للسكون دون
بعضه لا وعن الثالث بان الخردلة يرجع بمصادمته هواء الجبل لسكونه
كان قبل ملاقات الجبل ولو سلم فهو مستبعد لا مستحيل كذا قيل
فصل قد يكون للجسم حركتان الى جهة واحدة او الى جهتين متقابلتين

فاذا تحرك بحركتين الى جهة واحدة يبعد عن المبدا بقدر الحركتين كا
لمتحرك في السفينة الى الصوب الذي تحرك اليه السفينة او اذا تحرك الجسم
الى جهتين متقابلتين كالمتحرك في السفينة الى خلاف جهتها فيبعد عن
المبدا بقدر الفضل والا اي وان لم يكن لاحدى الحركتين فضل على الاخرى
فيسكن اي يرى الشخص ساكنا في المبدا والسكون في الاين بقاء النسب
الحاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان
الواحد وفي غيره اي المقولات الثلاث الباقية بقاء النوع الحاصل بالفعل من غير
تغيير وذلك بان يقف في الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف
وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وهو بهذا المعنى وجودي يضاد
الحركة وقيل عدم الحركة عما من شانه فعدم ملكة الحركة وبقيد عما من
شانه يخرج عدم حركة الاعراض والمفارقات والاجسام التي يمتنع خروجها
عن احيازها ككليات الافلاك والعناصر ويكون اي السكون طبيعيا
كسكون الحجر على الارض وقسريا كسكونه معلقا في الهواء ولو ادى الوقوف
الطير في الهواء والطبيعي لا يفتقر للمفارقة امر غير طبيعي لان الجسم
اذا خلى وطبعه لم يكن له بد من موضع ويتضادان اذ لا عبرة بتضاد
الساكن والمسكن والزمان ولا تعلق السكون بما منه واليه كا
لسكون في المكان الاعلى والاسفل او في الحرارة والبرودة السادس
من اجناس الاعراض الاضافة وهي النسبة المنعكسة اي النسبة
التي لا يعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس

متضادين

الى

الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وهذا معنى وجوب الا
نعكاس اي يحكم باضافة كل من المضافين الى الآخر من حيث هو مضاف
فكما يقال الاب اب الابن يقال الابن ابن الاب وقيد بالحيثية لتحقق الانعكاس
فانه اذا قيل الاب ابو انسان لم يكن الانسان مضافا الى الاب ويسمى
هذه النسبة مضافا حقيقيا ومجموع المركب منه تذكير الضمير باعتبار
المضاف ومن المعروض مشهوريا وما وقع في المواقف من ان نفس
المعروض ايضا يسمى مضافا مشهوريا خلاف المشهور نعم قد يطلق
عليه لفظ المضاف بمعنى انه شيء له الاضافة على ما هو قانون اللغة
والنسبتان قد يتوافقان اي النسبة التي هي المضاف الحقيقي قد
يكون متوافقة في الجانبين كالاخوة وقد يتخالفان كالابوة و
الاختلاف قد يكون محدودا كالضعف والنصف وقد لا يكون
كالزائد والناقص والانعكاس قد يستغني عن حرف النسبة كا
العظيم والصغير وقد يفتقر اي الانعكاس الى حرف النسبة اما على
تساوي الحرف في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى
للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم
وقد يفتقر عروضها الى رابطة وذلك اذا لم يكن لكل منهما لفظ
موضوع يدل على الاضافة فحيث لم يكن للمضاف اليه مثل جناح الطير
يعبر عنه بذي الجناح ايضا المضاف كعلم العالم بخلاف المعلوم يعبر عنه
بالعالم وقد يكون لصفة في كل من الطرفين كالعاشقية [illegible]

والمعشوقية الى الجمال او في احدهما كالعالمية الى العالم بخلاف المعلوم ويعرض اي الاضافة لكل موجود فالواجب كالاول والجوهر كا
الاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمتى كالاقدم
والاضافة كالاقرب والوضع كالاسد والملك كالاكسى والفعل
كالاقطع والانفعال كالاسد لسحا ويتكافؤ الطرفان في التحصيل
والاطلاق والوجود والعدم ذهنا وخارجا قوة وفعلا يعني ان
الاضافة اذا كانت في احد الطرفين محصلة كانت في الطرف الاخر
كذلك واذا كانت مطلقة فمطلقة مثلا الضعف العددي
على الاطلاق بازاء النصف العددي على الاطلاق والضعف الذي
هو هذا العدد كالاربعة مثلا بازاء نصفه كالاثنين واذا كانت
في احد الطرفين موجودا او معدوما بالقوة او بالفعل بحسب الذهن
او الخارج كانت في الطرف الاخر كذلك والجمهور من المتكلمين
وبعض الحكماء على انه لا تحقق للاضافة في الخارج بل هو امر اعتباري
عتباري والا اي وان لم يكن اعتباريا لتسلسل لان الحلول في
المحل اضافة لها حلول تقويره انه لو كانت في محل وحلولها فيه
اضافة بينها وبينه مغايرة لها حالة فيها فننقل الكلام اليه و
التسلسل في الامور الموجودة ولزم لاتناهي اوصاف كل عدد
بحسب ماله من الاضافة الى ما عداه فان الاثنين مثلا نصف
الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية

ولزم

ولزم الدور ايضا لان الاتصاف بالوجود اضافة يتوقف وجودها على كون
مطلق الاضافة ما له وجود وقد يجاب عن الكل بانه غاية ذلك
امتناع ان يوجد كل اضافة فيكون المستحيل هذا وسلب الكل لا يقتضي
السلب الكلي ثم اشار الى ما استدلوا على وجودها ورده بقوله والتمسك
في وجودها بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد وبنوة
عمرو وان لم يوجد اعتبار العقل ضعيف لان القطع انما هو بصدق قولنا
السماء فوقنا وهذا لا يقتضي وجود الفوقية كما في قولنا زيد عمى وهو لا
يقتضي وجود العمى ثم انها اي الاضافات في جنسيتها ونوعيتها و
صنفيتها وشخصيتها وتضادها تابعة للمعروضات هذا غني عن
البيان ومبناه على ما ذكر واحد ان الاضافات لما كانت طبايع غير
مستقلة بانفسها بل تابعة لمعروضاتها كانت تابعة لها في الاحكام
لئلا يلزم الاستقلال والمتى هو النسبة الى الزمان اما الان كما في الاين هو ان
النسبة الى المكان لا نفس المكان كذلك المتى هو النسبة الى الزمان لا انها
قد يكون بوقوع الشيء فيه وقد يكون بوقوعه في طرفه الذي هو الان
والوضع كون الجسم بحيث يكون لاجزائه نسبة فيما بينها والى الامور الخار
جة فهو هيئة يعرض للجسم باعتبار نسبة اجزائه بعضها الى البعض بحيث
تتخالف الاجزاء بعضها بالقياس الى الجهات في الموازاة والانحراف
ونسبة اجزائه الى اشياء غير ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كا
القيام فانه هيئة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة فيما بين اجزائه

وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير الانتكاس و
وضعا اخر فالمحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب الاجسام الداخلة
فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس وما هو محيط ومحاط فبالاعتبارين
ومنها الملك والجدة وهى نسبة الجسم الحاصر له او لبعضه ينتقل بانتقاله
كالتقمص ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كالنسبة الى
لسان الى القميص ومنها ان ينفعل وهو تاثير شئ فى شئ ما دام سالكا
على اتصال غير قار كالحال الذى للمسخن ما دام يسخن وان ينفعل و
هو تاثير عن غيره كذلك كالحال الذى للمتسخن ما دام يتسخن واما الحال
الحاصل للمستكمل عند الاستقرار كالطول الحاصل للشئ وكالسخونة
الحاصلة للماء والاحتراق الحاصل للثوب فليس من هذا القبيل
وان كان قد يسمى اثرا وانفعالا اما من الكم او الكيف او الوضع و
غير ذلك الباب الرابع فى الجواهر الجوهر عند المتكلمين
موجود متحيز بالذات وعند الحكماء ممكن موجود لا فى الموضوع او
ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع وليسبق ذكره طى
عنه كشفا واما تقسيمه فعلى راى المتكلمين هو انه ان انقسم فجسم والا
اى وان لم يقبل الانقسام فجوهر فرد والمشاؤن من الحكماء قالوا
ان كان الجوهر قابلا للابعاد الثلث الطول والعرض والعمق
فجسم والا اى وان لم يكن قابلا للابعاد فاما جزء للجسم هو له بالفعل
فصورة او جزء له هو له بالقوة فمادة واما خارج عن الجسم يتعلق به

اى بالجسم

اى بالجسم تعلق التدبير والتصرف فنفس والا فعقل وهذا ما قال ا
لشيخ الرئيس فى الشفاء ان الجوهر ان كان مركبا فجسم وان كان بسيطا فان كان
داخلا فى تقويم المركب فاما كدخول الخشب فى وجود الكرسى فمادة او دخول شكل
الكرسى فيه فصورة وان لم يكن داخلا فيه بل مفارقا فان كان له علاقة
تصرف ما فى الاجسام بالتحريك فنفس والا فعقل فصل فالجسم عند تامة
شر المتكلمين من الاشاعرة القابل للانقسام من غير تقييد بالابعاد
الثلاثة فيتناول المؤلف من جزئين فصاعدا فلو فرضنا مؤلفا من
جوهرين فردين كان هو المجموع على زعمهم خلافا للقاضى حيث زعم
ان الجسم كل واحد منهما بناء على ان التاليف عرض ولا يجوز قيامه
بمحلين وغيره ما فيه وعند المعتزلة ما له طول وعرض وعمق ولا تراعهم
فى ان هذا ليس بحد بل رسم بالخاصة فيخرج ما يكون اجزائه على سمت او
سمتين او يكون عددها اقل عن ادنى ما يركب الجسم منه اعنى ثمانية
جواهر وستة او اربعة على اختلافهم فى ذلك وعند الفلاسفة ا
لجسم الطبيعى هو الجوهر الذى امكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة
المتقاطعة على زوايا قوائم وقيد الامكان لان الجسمية ليست باعتبا
تلك الابعاد المعينة المفروضة فيه بالفعل فربما يزول ويتبدل
الجسمية الطبيعية بل مناط الجسمية مجرد امكان الفرض وان لم يفرض
فيه اصلا لئلا يخرج الاجسام عن الجسمية ان لم يفرض فيه الابعاد
ولهم اى للفلاسفة تردد فى ان هذا التعريف حد او رسم قال

الجسم

تركيب

بيفر

الشيخ في الهيات الشفا المشهور فيما بين القوم ان الجسم هو الطويل
العريض العميق وليس معناه ان الجسم ما يوجد فيه ابعاد ثلاثة متقا
طعة بالفعل بل معنى هذا الرسم للجسم انه هو الجوهر الذي يمكن ان يفرض
فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة وهذا نص منه على انه رسم كيف ولو كان حدا يلزم منه
محالات الاول ان الجوهر لو كان جنسا لكان الانواع التي تحته متشاركة فيه
ومتميزة بفصول فتلك الفصول ان كانت اعراضا يقوم الجوهر بالعرض
وان كانت جواهر اندرجت تحت الجوهر وعاد الكلام حتى يتسلسل والثاني
انا اذا قلنا للجسم انه جوهر فهنا امور ثلاثة الاستغناء عن الموضوع وكون
ماهيته علة لذلك والماهية التي عرضت لها هذه العلية فان فسرنا الجو
هر بالاول او الثاني لم يكن جنسا لكونهما عدميين خارجين عن المهية
وكذلك ان فسرنا بالثالث لاحتمال ان يكون المشتركات في هذه العلية
مختلفة في الماهية مع ان اول مراتب الجنس الاشتراك والثالث ان
المهية التي يقال عليها الجوهر اما ان يكون بسيطة او مركبة واياما كان
لا يكون الجوهر جنسا لها اما الاول فظاهر واما الثاني فلان بسايطها ان
لم يكن جواهر تركب الجوهر من العرض وان كان لم يكن الجوهر جنسا لها
لبساطتها وان امكن الجواب عن الكل اما عن الاول فبانا لا نم احتياج
تلك الفصول الى فصول اخر وانما يكون كذلك لو كان صدق الجوهر
عليها صدق الجنس على النوع وهو مم بل صدق العرض العام عليها
كما تقرر في صناعة البرهان واما عن الثاني فبان هذا استدلال

بالا

بالاحتمال على الجزم وعن الثالث بانه لا يلزم من عدم جنسية الجوهر لاجزاء المهيات
ان لا يكون جنسا لها ثم انقسامات الجسم البسيط عند المتكلمين متناهية با
لفعل خلافا للفلاسفة في الفعلية والتناهي والنظام في الاول ولمحمد الشهرستاني
في الاخير او بعضه بالفعل وبعضه بالقوة وهو مذهب ذيمقراطيس وجمهور
هم اي الحكماء وهم المشائيون على انه اي الجسم مركب من مادة بها الانقسام
وصورة حالة فيها عليها يتبدل الامتدادات الشخصية وبعضهم وهم
الاشراقيون على انه بسيط في نفسه كما هو عند الحس ليس فيه تعدد
اجزاء وانما يقبل الانقسام بذاته ولا ينتهي الى حد لا يبقى له قبول الانقسا
م للمتكلمين في تناهي انقسامات الجسم وجوه اليها اشار بقوله لان
القابل للقسمة لو كان واحدا لكانت الوحدة منقسمة واللازم بط
اذ لا معنى للوحدة سوى عدم الانقسام بيان الملازمة ان الوحدة
ح يكون عارضة لذلك القابل حالة فيه سواء جعلت لازمة له او
غير لازمة ضرورة انها ليست نفسه ولا جزءه وانقسام المحل يستلزم
انقسام الحال ضرورة ان الحال في كل جزء غير الحال في الاخر واجيب
بان الوحدة من الاعتبارات العقلية ولو سلم فليست من الاعراض
السارية التي ينقسم بانقسام المحل وايضا لو كان القابل للقسمة
واحدا لكان التفريق الوارد على ذلك القابل اعداما له ضرورة
انه ازال هويته الواحدة واحدث هويتين اخريين منفصلتين
لم يكونا موجودتين في تلك الهوية الاتصالية والا كانت منقسمة

والمقدار خلافه واجيب بانه استبعاد لا يفيد اليقين ودعوى
الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة ولما كان الجبل اعظم من الخردلة
لا استواء اجزائهما لكونهما غير متناهي الاجزاء فان قيل غايته لزوم
الاستواء في المقدار ضرورة ان تفاوت المقادير انما هو بتفاوت
الاجزاء بمعنى ان ما يكون مقداره اعظم يكون اجزائه اكثر ولا يتناهى
امتداد الجسم حتى الخردلة لكونه متالفا مما لا يتناهى عدده من الامتداد
ولما وجد الزمان اصلا اذ لا يوجد منه غير الحاضر اللامنقسم المنطبق على
الحركة والمسافة فلو انقسمت المسافة انقسمت الحركة ايضا ويلزم انقسام ا
لزمان ولا يجوز والا لكان بعض اجزائه قبل وبعضها بعد لانها غير
قار الذات فلا يكون كلها حاضرا هف واورد عليه ان الحركة بمعنى القطع
لا وجود لها اصلا وبمعنى التوسط ليست منطبقة على المسافة وايضا
النقطة موجودة لانها طرف الخط وطرف الموجود موجود وبها
اي بالنقطة تماس الكرة لسطح مستو وتماسها بالعدم الصرف محال
وبها قيام الخط على الخط فيوجد ومحلها غير منقسم ضرورة ان
الاجزاء متناهية والا لا يقع بين الطرفين اذ كل ما هو كذلك
عددا كان او مقدارا فهو متناه بالضرورة ولانها لو كانت غير
متناهية لم يصل المتحرك السريع الى البطيء اذا ابتدا الحركة بعدها
لانه اذا قطع جزءا فالبطيء ايضا قطع جزءا اذ لا اقل منه ضرورة
ولا تخلل للسكنات لشهادة الحس وهذا الدليل ينفي مذهب النظام

والثالث

والثالث للجزء الذي لا يتجزى وجوه الاول ان ما منه اي من الجسم الى جهة ا
خرى فيلزم انقسامه الثاني تلاقي الجزئين اما بالاسر فاذا انضم جزء الى جزء فلا حجم
فيلزم ان لا يحصل جسم والا اي وان لم يكن بالاسر بل لشيء دون شيء
فيكون له طرفان وهو معنى الذي تلاقي احدهما غير الذي تلاقي الاخر
فانقسم الثالث اذا فرضت ثلاثة فالوسط ان منع الطرفين عن التلاقي
انقسم والا فلا حجم ولا مقدار وهكذا في الثالث والرابع فلا يحصل الجسم
الرابع اذا وقع جزء على ملتقى جزئين انقسمت الثلاثة اما الذي على الملتقى
فظاهر فان ما يتصل منه باحدهما غير ما يتصل بالاخر ولتساوي الثلاثة
في الحجم والمقدار لزم انقسام الاخيرين الخامس من ادلة ابطال الجزء انه
يلزم التفكيك في كل جسم قطع البعض منه واكثر كطوق حجر الرحى وشعبي فرجا
وهو معرب پركار ذي ثلث شعب وعقب الانسان مع سائر اطرا
فه حين يدور على نفسه تقريره الاول ان الجسم لو كان مركبا من
اجزاء لا يتجزى فاذا فرضنا خطا خارجا من مركز الرحى الى محيطها
مركبا من الاجزاء الذي لا يتجزى على ما هو رايهم فعند تحرك الر
حى اذا تحرك الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي على المحيط
جزءا واحدا من المسافة فالجزء الذي يليه من جانب المركز اما ان يتحرك
جزءا من المسافة ايضا او اقل منه اذ لا مجال للاكثر واما ان يسكن فلو
اقل من الجزء لزم انقسامه وان تحرك جزءا نقلنا الكلام الى الجزء الثا
لث من الخط والرابع الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل

من جزء لزم الانقسام وان تحركت كل منها جزء الزم تساوي مسافة
الجزء الذي يلي المركز وحركته لمسافة الجزء الذي على المحيط وحركته
وان سكن لزم انفكاكه عنه وكذا ساير الاجزاء الى المركز فيلزم تفكك
اجزاء الرحى على امثال دواير يحيط بعضها ببعض ويظهر ذلك با
خراج الخطوط المتلاصقة من المركز الى المحيط من جميع الجوانب
وتقرير الثالث ان فرجارا له شعب ثلاث فثبت واحدة منها ويدار
اثنتان حتى ترسما دايرتين الداخلية صغيرة والخارجية كبيرة
وهما متلازمتان ضرورة والثالث من وضع قدمه على الارض
ويدور على عقبه فانه يرسم دايرتين احديهما وهي الاصغر
بعقبه والاخرى وهي الاكبر باطرافه وانما لم يكتف بواحد من الا
مثلة لان التفكك اما معلوم الانتفاء كتفكك اجزاء الجسم الذي
هو في غاية الشدة والاستحكام كالحجر واما انه لو تفككت اجزاؤه لتناثرت
كالفرجار او كان له شعور بذلك بل يبطل حيوته وحركته كا
الانسان وقد التزموا ذلك التفكك وقالوا لكن الفاعل
المختار يلصق بعضها ببعض بحيث لا يشعر الحس بالتفكك
والبديهة تشهد بفساده لان ازمنة اللصوق قد يكون
الطف بكثير من ازمنة التفكك فكيف يحس باللصوق ولا
يحس بالتفكك والمعترض مستظهر من الجانبين كما لا يخفى
ثم الحكماء لما ابطلوا تركب الجسم من الاجزاء لا يتجزى وبان حكمها

قالوا فاذا لم يكن اتصال الجسم باجتماع الاجزاء والانفصال بافتراقها
ثبت انه متصل في نفسه كما هو عند الحس قابل للانفصال نظرا الى ذاته
على امر فله هوية امتدادية لا تبلغ تقبل المقادير المختلفة اعني الجسم
التعليمي الذي من قبيل الكميات كالشمعة التي تجعل تارة مدورة وتارة
مكعبا وتارة صفحة رقيقة الى غير ذلك وهي الجوهر الذي شانه الا
تصال وفرض الابعاد فيه وتسمى صورة ولا يبقى بعينها مع الانفصال
بل تزول الى هويتين اتصاليتين لامتناع اجتماع الاتصال مع
الانفصال فلا بد من امر قابل للاتصال والانفصال باق في
الحالتين وهو المسمى بالهيولى فهو مع الصورة الجسمية الواحدة
متصل واحد مع الصورة المتعددة متصل متعدد هذا
مذهب الي ارسطو ومن تابعه وزعم اخرون وهم افلاطون و
من تابعه منهم المحقق الطوسي نور الله مرقده الشريف ان ذلك
الامر القابل للاتصال والانفصال هو الجسم نفسه وما يطرء
عليه من الاتصال والانفصال اعراض وما يتوهم من الامتداد
البلغ عند تبدل الابعاد هو نفس المقدار المستحفظ بتعاقب
الخصوصيات فهو من حيث جوهره وذاته يسمى جسما ومن حيث
قبوله للصورة النوعية التي لانواع الاجسام يسمى هيولى فالمتصل
في ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث واما
الطبيعي فلا متصل في ذاته ولا منفصل بل هو موجود باق في

المادتين فلا حاجة الى اثبات الهيولى مع انه لو اقتضى اتصال الجسم
وقبوله الانفصال مادة سوى الجسم لزم التسلسل او وجود ما
لا يتناهى كما افاده المحقق الطوسي عطر الله مضجعه وتقريره ان الجسم
المتصل الواحد اذا انفصل الى جسمين فلكل منهما مادة على حدة
فان المادة الواحدة لا يمكن ان يكون في مكانين بالضرورة
فالمادتان اما ان يكونا حادثتين عند انفصال الجسم واما ان يكونا
موجودتين بوصف الاثنينية قبل الانفصال فعلى الاول يلزم
التسلسل لان كل حادث مسبوق عندهم بمادة وعلى الثاني يلزم
وجود مواد غير متناهية بالفعل وهذا انما يتم لو وجب اتصاف
المادة بالوحدة والكثرة لذاتها فصل اختلف القايلون با
لجزء في انه يقبل الحيوة وتوابعها اى الاعراض المشروطة بها
كالعلم والقدرة والارادة فجوزه الاشعري وجماعة من قدماء
المعتزلة وانكره المتاخرون من المعتزلة وهي تتفرع على مسئلة كون
الحيوة مشروطة بالبنية وقد مر فتذكر وهل يمكن وقوع جزء على
منفصل الجزئين اى ملتقاهما فانكره الاشعري لاستلزامه الا
نقسام وجوزه ابو هاشم وعبد الجبار وهل يمكن جعل الخط
المؤلف من الاجزاء التي لا تتجزى دايرة فانكره الاشعري و
جوزه الغزالي وهل له اى للجوهر الفرد شكل فانكره الاشعري
واثبته اكثر المعتزلة فاختلف المثبتون فقيل شكله الكرة لان

في المضلع اختلاف بحسب جوانبه وقيل شكله المثلث لانه ابسط الاشكال
المضلعة وقيل المربع لانه الذي يمكن تركيب الجسم منه بلا فرجة
وهذا قول الاكثرين والمناسب لمذهبهم ان شكله المكعب لا
نهم زعموا انه يمكن ان يتصل به جواهر ستة من جوانب ستة وانما
ذلك في المكعب واتفقوا على انه الضمير للشان لا حظ له اى
للجوهر الفرد من الطول والعرض والعمق بمعنى انه لا يتصف
لشيء من ذلك والا لكان منقسما واتفقوا على ان طبيعة الا
جزاء واحدة غير مختلفة واختلاف الاجسام انما هو بالاعراض ا
لمختلفة دون الماهيات بارادة الفاعل المختار عند المتكلمين
وعند الحكماء والاختلاف اشكال الاجزاء صرح به الشيخ في الشفا
واليه اشار بقوله وقيل باختلاف الاشكال واختلفوا في انه هل يجوز
ان يخلو الجوهر عن الحركة والسكون على البدل وتفاصيل ذلك في المطولات
واعلم ان في اثبات الجزء سد طريق كثير من الاصول الفلسفية
منها اثبات الهيولى المبتنى عليها كثير من مسائلهم وسهولة
الامر في كثير من القواعد الدينية كحدوث الاجسام وحدوث العالم
فصل في بيان احكام الجسم زعمت الفلاسفة ان الاجسام
انواع مختلفة باختلاف الصور النوعية التي بها اختلاف ا
لاثار مندرجة تحت مفهوم الجسم والمتكلمون على انها اى
الاجسام متماثلة اى متحدة الحقيقة لا يختلف الا بالعوارض

المستندة الى القادر المختار ومبنى هذا الاصل عندهم على ان ا
جزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يتصو
فيها اختلاف حقيقة واليه اشار بقوله لتماثل الجواهر الفرده
فيجوز على كل منها اى من الاجسام ما يجوز على الاخر كخرق السموات
وبرودة النار ونحو ذلك وثبت بهذا الاصل ما نقل من المعجزات
واحوال القيامة ثم انها اى الاجسام باقية بحكم الضرورة زمانين
واكثر فانا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وانفسنا هى بعينها التى
كانت من غير تبدل فى الذات بل ان كان ففى العارض فانية
بل لا لما النص كقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وكل من عليها
فان ولا يخلوا كل جسم عن شكل التناهيه على ما سيجئ وكل متناه
فله شكل اذ لا معنى له سوى هيئة احاطة النهاية بالجسم
ولا يخلوا عن حيز فراغ يشغله بحكم الضرورة واسناد خصو
صيات الاشكال والاحياز عند المتكلمين الى القادر المختار
وذهب الحكماء الى ان لكل جسم شكلا طبيعيا لانه عند ا
لخلو عن جميع القواسر والاسباب الخارجة بعد وجوده
يكون بالضرورة على شكل معين وفى حيز معين وليستند
الخصوصية الى سبب خارج ويمتنع خلوه اى خلو الجسم
عن العرض وضده كالحركة والسكون والاجتماع والا
فتراق هذا ما ذهب اليه اكثر المتكلمين والمعتزلة البغدادية

ذهبو

ذهبوا الى انه يجب ان يوجد فى كل جسم شئ من الالوان واما انه يجب
ان يوجد فيه الحركة او السكون والاجتماع والافتراق والذهبية القا
يلون بان الاجسام قديمة ذواتها محدثة بصفاتها ذهبوا الى جواز بذواتها
خلوه عن جميع الاعراض فى الاول والصالحية من المعتزلة جوزوا
خلوه فيما لا يزال واستدل على تناهيها اى تناهى ابعاد الجسم
من جميع الجهات سواء كان فى خلاء او ملاء بوجوه الاول وهو برهان
المسامتة انه لو وجد بعد غير متناه لامكن بالضرورة ان تتحرك اليه كرة
فيميل قطرها الموازى له الى المسامتة معه فوقها قبل المسامتة معها
تقريره انا اذا فرضنا كرة خرج عن مركزها خط متناه موازٍ لخط غير
متناه وتحركت الكرة حتى زالت المساواة الى المسامتة فلابد ان يوجد
فى الخط الغير المتناهى نقطة هى اول نقطة المسامتة لان المسامتة
ما كانت ثم حصلت فيكون لها اول بالضرورة لكن وجود اول
نقطة المسامتة فى الخط الغير المتناهى محال لان كل نقطة يفرض فى
الغير المتناهى اول نقطة المسامتة يكون المسامتة معها بحركة
وبزاوية حادثة فى المركز والزاوية والحركة قابلتان للقسمة الى غير
النهاية والمسامتة ببعض كل واحد منهما قبل المسامتة بكلها
وهى مع نقطة اخرى فوق تلك النقطة المفروضة فاما ان
يسامتهما معا وهو ضرورى البطلان او تسامت التحتانية دون
الفوقانية فيلزم الطفرة او تسامت الفوقانية قبل التحتانية

فما فرض اولا نقطة المسامتة هناك في غاية الوضوح ومعنى موازاة
الخطين ان لا يتلاقيا ولو فرض امتدادهما الى لا نهاية والمسامتة بخلافها
هذا ويرد على اكثر مقدمات هذا الدليل اعتراضات مذكورة في
كتب القوم الثاني وهو برهان السلمي يفرض من نقطة خطين
كساقي المثلث يكون بعد ما بينهما بقدر امتدادهما فيلزم من عدم
تناهيهما عدم تناهي ما بينهما حاصله انه لو كانت الابعاد غير متنا
هية لزم امكان عدم تناهي المحصور بين الحاصرين وجه اللزوم
انا نخرج من نقطة خطين كساقي مثلث ولا خفاء في انهما كلما امتدا
ان يزداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية كان زيادة ا
لبعد بينهما الى غير النهاية الثالث وهو برهان التطبيق ننقص
من البعد الغير المتناهي ذراعا ثم نطبق بين البعد التام والنا
قص فاما ان يقع بازاء كل ذراع ذراع فيتساويان وهو محال
اذ يلزم تساوي الزائد والناقص او لا يقع ولا محالة يكون ذلك
بانقطاع الناقص ويلزم منه انقطاع التام لانه لا يزيد عليه الا
بذراع فينقطعان وهذا البرهان يدل على تناهي الابعاد في
جميع الجهات ثم الى دليلين من ادلة المخالفين بقوله فان قيل
ما يلي الجنوب غير ما يلي الشمال وما يوازي ربع العالم اقل من
نصفه فلا يكون عدما محضا فهو موجود وبعد لقبوله
التقدير سواء كان ماديا او مجردا وايضا الواقف على طرف

العالم

لا يكون ٢ هف وانما عبر بحركة الكرة لان المسامتة من الموازاة الى اللاموازاة ايضا

العالم اما ان يمكنه مد اليد فثمة بعد او لا يمكن فثمة جسم مانع قلنا الاول وهم
محض وعدم امكان مد اليد لعدم الشرط لا لوجود المانع ثم طرف
الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية ومن حيث كونه منتهى الاشارة و
مقصد المتحرك بالحصول فيه جهة فيكون موجودة ذات وضع لا يقبل
الانقسام في ماخذ الاشارة اذ لو انقسمت الى جزئين مثلا فالجزء الذي
يلي المتحرك اما ان لا يتجاوزه المتحرك بحركته اذا وصل اليه فيكون هو ا
لجهة من غير مدخل للجزء الاخر واما ان يتجاوزه فتلك الحركة اما
حركة عن الجهة فالجهة هي الجزء الاول فقط ولها الى الجهة فهي الثاني
وباعتبارها للانسان من الراس والقدم والظهر والبطن واليدين
يحصر الجهات في الست ولا حصر لها اي للجهة في الحقيقة لجواز فرض
امتدادات غير متناهية العدد في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة
واحدة والطبيعي الذي لا يتبدل من الجهات هو جهة العلو الذي هو
ما يلي راس الانسان بالطبع والسفل الذي هو ما يلي قدميه بالطبع
والاربعة الباقية يتبدل بتبدل الاوضاع فان المتوجه الى المشرق يكون
المشرق قدامه والمغرب خلفه والشمال يمينه والجنوب شماله فاذا
توجه الى المغرب صار المغرب قدامه والمشرق خلفه والشمال يمينه بخلاف
ما اذا صار القائم منكوسا فانه لا يصير ما يلي رجله فوقا وما يلي راسه تحتا
بل يصير راسه من تحت ورجله من فوق والفوق والتحت بحالهما
والاجسام محدثة بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارباب الملل من

فقط

المسلمين وغيرهم وجمهور الفلاسفة على ان الفلكيات قديمة سوى
الجزئي من الحركات والاوضاع فان كل حركة يفرض من حركاتها فهي
مسبوقة باخرى فيكون حادثة وكذا الوضع والعنصريات قديمة بموادها
وصورها الجسمية نوعا والنوعية جنسا بمعنى انها لم تزل عنصرا ما لكن خصوصية
النارية او الهوائية او المائية او الارضية لا يلزم ان يكون قديمة وبعضهم
على ان هناك مادة قديمة اما العناصر الاربع بجملتها او واحدة
منها من الارض او الماء او الهواء او النار وطلبوا بتلطيف او تكثيف
والسماء من دخان يرتفع منه اى من ذلك الجسم او جوهرة غيرها
اى غير العناصر او اجسام صغار صلبة كرية لا يقبل الانقسام او مختلفة
الاشكال او هى نور وظلمة او وحدات تحيزت فصارت نقطا ثم اجتمعت
النقط فصارت خطوطا ثم اجتمعت الخطوط فصارت سطوحا
ثم اجتمعت السطوح فصارت جسما لنا وجوه دالة على حدوث
الاجسام الاول الجسم لا يخلو من عرض لكن العرض ممتنع البقاء و
الاعراض كلها حادثة اذ لو كانت قديمة لكانت باقية لما تقرر
من ان القدم ينافي العدم والازلية يستلزم الابدية والتالي باطل
لامتناع بقاء الاعراض ولا يخلو عن خصوص الحركة والسكون لانه
كونه في الحيز ان لم يسبقه كون في ذلك الحيز فسكون والا فحركة وكلاهما
في معرض الزوال المنافي للقدم فالحركة ظاهر لانها يقتضي مسبوقية
بالغير لكونها تغيرا من حال الى حال وكونا بعد كون وهكذا سبق

زماني

زماني حيث لم يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير سبقا زما
نيا مسبوق بالعدم والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث والسكون لا
ن كل جسم قابل للحركة اما اولا فلعدم نزاع الخصم واليه اشار بقوله لاتفاق
واما ثانيا فلان الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها من الحيز ما يجوز على
الاخر وما ذلك الا بخروجه عن حيزه فيكون السكون في معرض الزوال
واليه اشار بقوله وبدلالة التماثل ابتداء وانتهاء يعني ابتداء الجسم مماثل
لانتهائه فما يجوز للابتداء من الحيز يجوز للانتهاء وبالعكس وما ذلك
الا بالحركة واعترض على امتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون بانه لو
صح لزم ان يكون الجسم في اول الكون متحركا او ساكنا واللازم باطل قطعا
واجيب بان الكلام في الكون المسبوق بكون اخر للقطع بان الكون
الذي لا كون قبله حادث قيل لعل لها اى للاجسام حركات لا
بداية لها اى للحركات بل دوام الكل بتعاقب جزئياتها الحادثة بمعنى
انه لا يقبل بزمان الا وفيه شيء من جزئيات الحركة قلنا تبطله ادلة
برهان التطبيق والتكافؤ الاول ان نفرض جملة من الحوادث
المتعاقبة من الان واخرى من يوم الطوفان كل منهما الى لا نهاية
ثم نطبق بينهما بحسب فرض العقل اجمالا بان يقابل الاول
من هذه بالاول من تلك وهكذا فاما ان تطابقا فيتساوى الجزء
والكل او لا فينقطع الطوفانية ويلزم انتهاء الآنية لانها لا تزيد
عليها الا بقدر متناه وتقرير الثاني انا نفرض سلسلة من الحوادث

المعين الذي هو مسبوق بحادث وليس سابقا على حادث اخر بمنزلة
المعلول الاخير فلضرورة تضايف السابقية والمسبوقية وتكافؤ
المتضايفين في الوجود لزم ان يشتمل السلسلة على سابق غير مسبوق
وهو المنتهى وتقرير اخر وهو انا نفرض سلسلة من المسبوقية واخرى
من السابقية ثم تطبق بينهما فيقع مسبوقية الاخير باذاء سابقية
ما فوقه فيلزم الانتهاء الى ماله السابقية دون المسبوقية تحقيقا
للتضايف وثانيا اقامة البرهان على امتناع ان يكون ماهية الحركة
ازلية تقريره انه ماهية الحركة لو كانت قديمة اى موجودة في الازل
لزم ان يكون شيء من جزئياتها ازليا اذ لا وجود للكلي الا في ضمن جزئي
واللازم باطل بالاتفاق الثاني من الادلة على حدوث الاجسام
ان الجسم محل للحوادث اى متصف بها بحكم المشاهدة ولا شيء
من القديم كذلك لما سيأتي في الالهيات الثالث ان الجسم
اثر المختار لبنائه وانتهائه لما سبق من اختيار الواجب فهو حادث
مسبوق بالقصد الى ايجاده ولا يكون ذلك الا حادثا عند متأخري
الحكماء القائلين بقدم العالم قالوا ان وجد في الازل جميع ما لابد منه
لتاثير الصانع للعالم وايجاده اياه لزم وجوده لامتناع تخلف
المعلول عن علته التامة وان توقف على حادث ننقل الكلام اليه
بان يتوقف جميع الابد منه لوجوده اما ان يكون حاصلا في الازل
اولا ويتسلسل والجواب من وجهين النقض والحل اما النقض

فبان

فبان يقال لو صح هذا الدليل لجرى في الحوادث اليومية واما الحل فما اشار
اليه بقوله قلنا الحل من جملة ما لابد منه ارادة التي شانها الترجيح و
التخصيص اى وقت شاء من غير افتقار الى مرجح ومخصص من خارج قو
لكم يلزم تخلف المعلول عن علته التامة قلنا لا نسلم بطلان التخلف في
العلة المشتملة على الارادة والاختيار فانه ليس ترجيحا بلا مرجح بل ترجيح
المختار احد مقدوريه من غير مرجح خارج واستحالته ممنوعة كما في
اكل الجائع احد الرغيفين وسلوك الهارب احد الطريقين فان قيل
لا نزاع فان نفس الارادة لا يكفي في وجود المراد بل لابد من تعلقها
فان كان قديما كان العالم قديما وان كان حادثا كان ذلك ترجيحا بلا
مرجح قلنا كلا فان تعلق الارادة مما يقع بالارادة من غير افتقار الى
امر اخر والذي يظهر من كلامهم انهم يجعلون شرط الحوادث تعلق
الارادة ويلتزمون فيه التخلف عن تمام العلة ومن ادلة الحكماء على قدم
العالم دليلان اخران الاول ان الجسم مركب من مادة هي قديمة لامتناع
تسلسل المواد ومن صورة هي لازمة للمادة فيكون قديما والجواب منع
المقدمات على ما مر والثاني ان الزمان قديم لان سبق العدم عليه لا يتصور
الا بالزمان فيلزم وجوده حين عدمه وقدمه يستلزم قدم الحركة
والجسم لما مر والجواب بعد تسليم وجود الزمان وكونه عبارة عن مقدار
الحركة لا نسلم انحصار السبق في الخمسة لان سبق اجزاء الزمان بعضها
على البعض خارج عن ذلك فليكن سبق عدم الزمان على وجوده كذلك

ولما قلنا اشار بقوله والحدوث قدم المادة والزمان لاقتضاء
حدوثهما تسلسل المواد والازمنة فضعيف فصل قالت
الحكماء الاجسام ان تالف من اجسام مختلفة الطبايع فمركب والا
اي وان لم يكن مؤلفة من الاجسام المختلفة الطبايع فبسيط و
البسيط اما فلكي او عنصري والمركب اما ممتزج او غيره وقد رسم البسيط
بانه الذي يكون جزؤه المقداري كالكل في الاسم والحد والمركب بخلافه
ثم من البسيط الفلكي ما هو فوق الكل ويسمى المحدد للجهات وبينوه
بانه لابد لتحديد الجهات الحقيقية التي يتوجه اليها بعض الا
جسام بالطبع كالعلو والسفل من جسم كري محيط بالكل يتحدد
بمحيطه القريب العلو وبمركزه البعيد السفل اما الجسمية فلوجوب
كونه ذا وضع واما الوحدة فلانه لو تعدد بان يكون جسمين فان
احاط البعض بالبعض تعين المحيط اذ اليه الانتهاء دون المحاط
والا اي وان لم يحط تحدد القريب فقط دون البعيد فانه غير
متحدد والمط اثبات ما يحدد الجهتين المتقابلتين معا على ان
كل منهما في جهة من الاخر يقتضي تقدم محدد اي وان لم يحط
كان كل منهما في جهة من الاخر فيكون متاخرا عن الجهة او
مقارنا لها لا سابقا عليها ليصلح محددا لها او الوجه الاصلي
فان العلاوة منظور فيه لجواز ان يكون الجسمان بحيث يكون غاية
القريب من كل منهما غاية البعد من الاخر فيتحدد بهما الجهتان

كونه تم

واما

واما الكرية فلان غير الكري لا يتحدد به البعد لان تركبه او زواله
عن الاستدارة يقتضي كون الجهة قبله لان ذلك بالحركة المستقيمة
على اجزائه وهو محال ضرورة انها لا يكون الا من جهة الى جهة فيكون
الجهة قبله او معه فلا يكون محددا به واما الاحاطة بل ذات الجهات فلان
غير المحيط لا يحدد سوى القريب فلا يكون محددا للجهتين هف
ولابد من الاحاطة بالكل فان المحيط اذا كان محاطا للغير لم يكن محددا
للجهة التي هي طرف الامتدادات لان المحاط عنه يمتد الاشارة عنده الى
الغير فلا يكون هو المنتهى وزعموا ان المحدد تاسع الافلاك التي
قام الدليل عليها وهو انهم لما وجدوا الشمس والقمر وساير الكواكب
متحركة بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب ثم وجدوها بالنظر الى
فوق متحركة بحركة بطيئة من المغرب الى المشرق ووجدوا الكواكب
السبع المشهورة ذوي حركات غريبة مختلفة غير متناهية وكانت
الكواكب عندهم مركوزة في الافلاك لا كالحيتان في المياه بنوا على ذلك
ان الافلاك الكلية الشاملة للارض تسعة اثنان للحركتين الاولتين
وسبعة لحركات السبعة السيارة لامتناع حركتين مختلفتين
في زمان واحد في جسم واحد واما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان
يكون الافلاك الغير المكوكبة كثيرة محيطا بعضها بالبعض لكنهم
لم يذهبوا الى ذلك لعدم الدليل ولانهم لم يجدوا في السموات
فضلا للحاجة اليه وزعموا انه اي المحدد يتحرك من المشرق الى

المغرب على منطقة تسمى معدل النهار وقطبين يسميان قطبي العالم
ومحدبه اى تحت المحدد فلك الثوابت سمي بذلك لكونه مكانا للكواكب
الثوابت وتسميتها ثوابت مع كونها متحركة اما لبطوء حركتها في الغاية
بحيث لا يدرك الا بالنظر الدقيق واما لثبات ما بينها من الابعاد على
وتيرة واحدة يتحرك من المغرب الى المشرق على منطقة وقطبين غير
منطقة التاسع وقطبيه ويتم دوره في ستة وثلاثين الف سنة كما
هو راى بطلميوس او في ثلاثة وعشرين الف سنة على راى المتاخرين
وبعضهم وجدها يقطع الدرجة في كل سبعين سنة فيتم الدورة
في خمسة وعشرين الف سنة وماتي سنة وقيل هذا موافق لرصد مراغة ثم
تحته فلك زحل ثم فلك المشترى ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك
الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر والفلك الكلي لكل من السبعة
السيارة يسمى ممثل ذلك الكوكب بمعنى كونه ممثلا لفلك البروج اي موافقا
له بالمركز والمنطقة والقطبين ومنطقة حركة الثامن يسمى منطقة
البروج وتقاطع منطقة العالم على نقطتين يسميان نقطتي الاعتدال
لين الربيع والخريف وبينهما نقطتا الانقلابين الصيفي والشتوي
لان الربيع اسم لمدة حركة الشمس من الاعتدال الاخذ في الشمال
الى الانقلاب الشمالي اعني زمان قطعها للحمل والثور والجوزاء
والصيف لمدة حركتها منه الى الاعتدال الربيعي اعني زمان قطعها
للميزان والعقرب والقوس والشتاء لمدة حركتها منه الى الا

عتدال

عتدال الربيع اعني زمان قطعها للجدي والدلو والحوت وهذه الاسامي
ماخوذة من صور توهمت من الكواكب وانقسم الفلك الاعظم وسائر
الممثلات بتوهم ست دوائر متقاطعة على قطبي البروج اثني عشر قسما فانه
لما كانت منطقة البروج ومعدل النهار متقاطعين على نقطتين توهموا
دائرة تمر بنقطتي التقاطع وبقطبي البروج واخرى تمر بالاقطاب الاربعة
ويقطع معدل النهار ومنطقة البروج على زوايا قوائم فيقطع غاية
بعد ما بين المنطقتين ويسمى الميل الكلي فبحسب هاتين الدائرتين ينقسم
فلك البروج اربعة اقسام متساوية فتوهموا على كل واحد من ربعين متتاليين
صفيين منها نقطتين بعد كل منهما عن الاخرى كبعد الاخرى عن اقرب
طرفي الربع اليها ثم توهموا اربع تمر بالنقط الاربع ومقابلاتها من
الربعين الباقيين وفرضوا الدوائر الست قاطعة للعالم فانقسم الفلك
الاعظم وسائر الممثلات اثني عشر قسما يسمى كل منها برجا وجعلوا كل
برج ثلاثين قسما سموا كل قسم درجة وكل درجة ستين قسما سموا كل قسم
دقيقة وكل دقيقة ستين ثانية وكل ثانية ستين ثالثة وهكذا بالغا
ما بلغ وتفاصيل ذلك في علم الهيئة وعندنا معاشر المتكلمين الخلا ممكن
والحركة مستندة الى القادر المختار والحركة المستقيمة التي بها الخرق
والالتيام جائزة على الفلك والكواكب سائرة في الافلاك على الوجه الذي
يعلمه الله تعالى فلم يثبت ما فرعوا على ذلك من انها لا يقبل بالحركة
الا لتيام ولا الكون والفساد ولا الكيفيات الفعلية والانفعالية

ونحو ذلك قالوا تحت فلك القمر عنصر النار مماسة بمقعر
فلك القمر حار يابس اما الحرارة فلان النار التي عندنا مع مخالطتها
بما يتكيف بالبرودة حرارتها محسوسة فالنار الصرفة بالطريق
الاولى واما اليبوسة فلانها مغنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور
لها شفافة اي لا يمنع الشعاع عن النفوذ فيه ولها طبقة واحدة اذ
ما يخالط منها مع الهواء عد من طبقات الهواء ثم الهواء حار
لان الماء بالتسخين يصير هواء وانما تحس برودة الهواء المجاور
لابداننا لامتزاجه بابخرة اختلطت به من الماء رطب لشهادة
الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه وله اربع طبقات ثم
الماء بارد رطب لشهادة الحس شفاف لا مر محيط بثلاثة ارباع
الارض تقريبا له طبقة واحدة ثم الارض باردة لانها لو لم تسخن بسبب
خارج كالنار والشمس ظهر منها برد محسوس يابس لشهادة
الحس ساكن في وسط العالم بحيث يكون مركز حجمها منطبقا على
مركز العالم وحكم المحقق الطوسي قدس الله روحه القدوسي بتشفيف
الارض في التجريد حيث قال والارض باردة يابسة ساكنة في الوسط
شفافة لها ثلث طبقات واعترض عليه الشارح القوشجي بان
الحكم بتشفيف الارض يوجب الحكم بان لا يقع خسوف اصلا
اقول لا يخفى وهن هذا الايراد فان الكلام في البسائط فالارض
المحكوم بتشفيفها هي الارض الصرفة واما قوله قدس سره ولها

ثلث

ثلث طبقات فالضمير فيه يرجع الى مطلق الارض على سبيل الاستخدام و
ينقلب كل الى ما يجاوره وهو الكون والفساد نعم ان هيولى العناصر
مشتركة قابلة لصورها النوعية وخصوصيات الصور انما هي بحسب الا
ستعدادات الحاصلة بالاسباب الخارجة فعند تبدل الاسباب والا
ستعدادات يجوز ان يزول صورة وهو المراد بالفساد ويحدث صورة
اخرى وهو المراد بالكون وهذا معنى انقلاب عنصر الى اخر وقد عرفت ان النار
فوق الكل وتحتها الهواء ثم الماء ثم الارض وكل من الاربعة ينقلب الى ما يجاوره
فيقع ثلث ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء
والثالث بين الماء والارض والى غير المجاور بواسطة او بواسطتين ويشمل
كل ازدواج على نوعين من الكون والفساد اعني انقلاب هذا الى ذاك
وبالعكس فالانواع الاولية ستة والتي بوسط اربعة وبوسطين اثنان
فالجميع اثنا عشر حاصلة من ضرب كل من الاربعة في الثلاثة الباقية ويشهد
بوقوع الكل الحس والتجربة ومن عناية الالهية جل شانه وعظم سلطانه
انكشاف البعض من الارض معاشا للحيوان الذي يقتضيه قولهم
احاطة الماء بجميع الارض لان الارض ثقيل مطلق والماء ثقيل مضاف
بمعنى ان حيزه الطبيعي فوق الارض وتحت الهواء والسبب في انكشاف الربع
المسكون قيل هو انجذاب اكثر المياه الى ناحية الجنوب لكونها اقرب
الشمس منها ولا خفاء في ان شان الحرارة جذب الرطوبات وقيل انه بسبب
كثرة الوهاد في ناحية الشمال للاسباب الخارجية فسيحدث المياه اليها

بالطبع ويبقى المواضع المرتفعة مكشوفة وقيل ليس له سبب معلوم غير العناية
الالهية والمراد بذلك ارادة الله تعالى ان يكون ذلك مستقرا للانسان
وساير الحيوانات ومادة لما يحتاج اليه من المعادن والنبات بناء على ما
هو الحق من ان الصانع تعالى وتقدس عالم بالجزئيات فاعل بالاختيار و
للنار طبقة واحدة ولكل من البواقي طبقات سوى الارض كما عرفت والبخار
المتصاعد قد يبلغ طبقة الزمهريرية من الهواء فيتكاثف سحابا فاما ان لا
يكون البرد ضعيفا فيتقاطر وينزل مطرا او قويا وح اما ان يصل الى الاجزاء
المائية قبل اجتماعها فينزل ثلجا او بعده فينزل بردا وقد لا يبلغها الى لا
يبلغ البخار الطبقة الزمهريرية فيصير ضبابا ان كثر او ينزل صقيعا ان قل
ويتكاثف ببرد الليل او طلا ان لم يتكاثف وقد يتصاعد مع البخار
دخان فيحتبس في السحاب فيميل الى السفل ان تكاثف لغلبة البرد او الى
العلو لبقاء سخونته فيمزق السحاب تمزيقا فيحصل من تمزيقه ومصاكته
اي قطعه وصدمه الشديد صوت هو الرعد ويشتعل الدخان
بالتسخين الحاصل من المصاكة ويحصل نار لطيفة ينطفئ سريعا
هي البرق او كثيفة لا ينطفئ حتى يصل الى الارض وهي الصاعقة
وقد يتصاعد الادخنة المتصاعدة بالبرد وينكسر حرها بالطبقة
الزمهريرية فيثقل فينزل فيتموج الهواء وهو الريح الباردة وفيها
من الاهوال والاحوال ليشهد بانها ليست الا من عند مرسل الرياح
وقد لا ينكسر حرها فتصاعد الى كرة النار ويرجع لحركتها التابعة لحركة

يتكاثف ببرد

الفلك

الفلك فيحدث الريح الحارة والطين اللزج الكثير اذا انعقد بحر عظيم دفعة
او على مر الايام تكون حجرا واذا انحفرت اجزائه باسباب كالمياه
والرياح تكونت الجبال فان الطين المتحجر مختلف الاجزاء في الصلابة والرخاوة
فينحفر اجزاءه الرخوة بالمياه والرياح فيبقى ذلك الحفر ويبقى الصلبة مرتفعة
ولقلة تسخينها بانعكاس الشعاع يبقى عليها الثلوج والانداء فتكون
المعادن والسحب والعيون واذا انشقت الارض بابخرة او ادخنة
محتقنة فيها حدثت الزلازل اذا تولدت تحت الارض بخار او دخان
او ريح وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام او ضيقها حتى و
حاول ذلك البخار الخروج ولم يتمكن لكثافة الارض تحركت في ذاته وحركت الارض
وربما انشقت الارض ومن اجل ذلك لا يوجد الزلزلة في الارض
الرخوة لسهولة خروج الابخرة وقلما يكون في الصيف لقلة تكاثف و
جه الارض وقد يكون معها اي مع الزلازل نيران او اصوات لشدة
المحاكة والمصاكة وربما ينقلب البخار فيها ماء فينشق عيونا جارية
او راكدة والبلاد التي كثرت فيها الزلزلة اذا حفرت فيها ابار كثيرة
حتى كثرت مخالص الابخرة قلت الزلزلة واليه اشار بقوله وربما ينفتق
اي كشف عند وهي الابار والقنوات فصل اذا اجتمعت العناصر
المصغرة الاجزاء جدا فتفاعلت بقواها انكسرت سورة كل
من الكيفيات الاربع حدثت كيفية متوسطة متشابهة في الكل
تسمى المزاج اعتبر تصغر الاجزاء لان تاثير الجسم لا يكون بدون التماس
فكلما كان التصغر اكثر كان الامتزاج اشد لكون التماس اتم والمواد

بتوسطها ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما
يقابلها بمعنى انه يستفنى بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى
الحار وكذلك الرطوبة واليبوسة والمراد بالتشابه ان يكون الحاصل في
كل جزء من اجزاء الممتزج مماثلا للحاصل في جزء اخر بحيث يكون مساويا
في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل وان كان من قوى متساوي
المقادير فمعتدل قد عرفت ان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات
الاربع اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وسميت قوى باعتبار
كونها مبادي التغيرات فان القوة اسم لما هو مبدا التغير من اخر في
اخر من حيث هو اخر فالمزاج ان كان على حد التساوي في مقادير القوى
الاربع شدة وضعفا فمعتدل حقيقي قد يدعى امتناعه بناء على ان لا
تاثير على الاجتماع سوى غلبة احدى القوى وهو وهم لجواز ان يكون
الاجتماع المودي الى الفعل والانفعال حاصلا باسباب اخر
غير غلبة الكيفيات والا اي فان لم يكن من قوى متساوي
المقادير فخارج عن الاعتدال بكيفية او كيفيتين غير متضادتين
لانه لا يمكن الخروج عن الاعتدال بالحرارة والبرودة جميعا
او بالرطوبة واليبوسة جميعا لان الميل عن حاق الوسط الى
الحرارة مثلا معناه زيادة الحرارة على البرودة فكيف يتصور
مع ذلك زيادة البرودة على الحرارة فينحصر في ثمانية فان الخارج
عن الاعتدال في كيفية مفردة اربعة في الحرارة فقط او البرودة

فقط

فقط او الرطوبة فقط او اليبوسة فقط والخارج عن الاعتدال في
الكيفيتين اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة او في البرودة
والرطوبة او في البرودة واليبوسة لانه لا يمكن الخروج عن الاعتدال
في الكيفيتين المتضادتين وقد يقال المعتدل لما توفر فيه على الممتزج
القسط الذي ينبغي له من الكميات والكيفيات نوعا او صنفا او شخصا
او عضوا كل بحسب الخارج او الداخل كما كان هو المعتدل الحقيقي ماخوذ من
التعادل بمعنى التساوي وهذا هو المعتدل الفرضي الطبي المستعمل في
صناعة الطب مستقا من العدل في القسمة معناه المزاج الذي قد توفر
فيه على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق
بحاله ويكون انسب بافعاله مثلا شان الاسد الحرارة والاقدام وشان
الارنب الخوف والجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة
وهذا الاعتدال يعرض له ثمانية اعتبارات لانه اما ان يكون بحسب الا
فعال المطلوبة من النوع او من الصنف او من الشخص وكل من ذلك
يعتبر اما بالقياس الى الخارج اعني للنوع الى سائر الانواع وللصنف الى
سائر الاصناف من ذلك النوع وللشخص الى سائر الاشخاص من ذلك
الصنف وللعضو الى سائر الاعضاء من ذلك البدن واما بالقياس
الى الداخل اعني للنوع الى ما له من الاصناف وللصنف الى ما له من الا
شخاص وللشخص الى ما يعرض له من الاحوال وكذا للعضو مثلا للبدن
الانسان مزاج هو اليق به من حيث انه انسان من مزاج اي نوع فرض

بحيث اذا تغير او فسد اختلف الافعال المختصة بهذا النوع ولمرا
تب يتردد فيها بين طرفي افراط وتفريط واعدل البقاع بحسب
اوضاع العلويات هو الاقليم الرابع لما يشهد فيه من زيادة الكمالات
التابعة للمزاج الذى كلما كان الى الاعتدال الحقيقي اقرب بالواحد
الذى هو المبدا انسب كان بافاضة الكمال عليه اجدر وقال الشيخ
هو خط الاستوا اى الموضع الموازى لمعدل النهار لتشابه احوا
لهم فى الحر والبرد لتساوى ليلهم ونهارهم دائما ولانه ليس صيفهم
شديد الحر لان الشمس تزول عن سمت الراس بسرعة لما تقرر
فى موضعه من ان حركتها فى الميل اعنى البعد عن معدل النهار
اسرع عند الاعتدالين وابطا عند الانقلابين ولا شتاؤهم شديد
البرد لان الشمس لا تبعد عن سمتهم كثيرا فلا يعظم التفاوت بين
صيفهم وشتائهم هذا ثم لما فرغ عن الكلام فى المركبات التى لها مزاج
شرع فى مباحثه وهى ثلاثة حسب اقسام الممتزج المسماة بالمواليد
الثلاثة اعنى المعادن والنبات والحيوان ووجه الحصر ما اشار
بقوله والممتزج ان تحقق فيه مبدا التغذية والتنمية تاما مع تحقق
مبدا الحس والحركة الارادية وهو الحيوان او لا وهو النبات
والا اى وان لم يتحقق فيه مبدا التغذية والتنمية فالمعدن وانما
قال مع تحقق مبدا الحس والحركة لانه لا قطع بعدمهما فى النبات
والمعدن بل ربما يدل على حصول الشعور والارادة للنبات

لامارات تدل على ذلك ثم ان المراد بالحيوان ما يعمه واجزائه ومتولداته
كالشعر والعظم واللبن والابريسم واللؤلؤ وبالنبات ما يعم نحو الاشجار
والثمار وما يتخذ منهما والمرجان وبالمعدن ما يبنى ذلك من الممتزجات و
لو بالصنعة كالزنجار والشنجرف ليتم حصر الاجناس واما حصر الانواع
فلا سبيل للبشر اليه ثم ان اقسام المعدنى خمسة واليه اشار بقوله وهو
اى المعدنى اما ذائب مع الانطراق اى الاندفاع فى العمق بانبساط بعض
للجسم فى الطول والعرض والعمق قليلا قليلا دون انفصال شىء كالا
جساد السبعة الذهب والفضة والرصاص والحديد والاسرب و
النحاس والخارصينى قيل هو جوهر شبيه بالنحاس يتخذ منه مرايا وقيل
لانه
انه لا يوجد فى عهدنا والذى يتخذ منه المرايا يسمى بالحديد الصينى قيل
مادة الاجساد السبعة الزيبق والكبريت واختلاف الانواع وا
لاصناف عائد الى اختلاف صفاتهما واختلاطهما وتاثير احدهما
عن الاخر ويكونها بالصنعة سيما الذهب والفضة او ذائب
مع الاشتعال وهو الجسم الذى فيه رطوبة دهنية مع يبوسة
غير مستحكم المزاج ولذلك يقوى النار على تفريق رطبه عن يا
بسه وذلك كالكبريت المتولد من مائية تخمرت بالارضية و
الهوائية تخمرا شديدا بالحرارة حتى صارت تلك المائية دهنية و
انعقدت بالبرد والزرنيخ ايضا كذلك الا ان الدهنية فيه اقل
او لا ذائب بدونهما اى بدون الانطراق والاشتعال وهو ما ضعف

امتزاج رطبه ويابسه وكثرت رطوبته المنعقدة بالحر واليبس كالزاج ونحو

لدها من لحميته وكبريتيه وبخار واما غير ذائب لفرط الرطوبة كالزيبق

وهو من امتزاج سئل بين مائيه كثيره وارضية لطيفة كبريتية او

لفرط اليبوسة كالياقوت واللعل والزبرجد من الاحجار ومرجع

المعدنيات الا الابخرة والادخنة وتكون البعض بالصنعة كالنوشادر

ولشارك النبات الحيوان في الاحتياج الى قوى طبيعية لما اشتمل النبات

على زيادة اعتدال لشارك الحيوان فيما يجري مجرى بعض الاعضاء ارفى

قوى بها يحيط الاشخاص وبتم كما انها المقل دبيره وتحصل الامثال

التي بها بقاء النوع ويسمى قوى طبيعية منها الغاذية التي تحيل الغذاء

مشاكلة المغتذي وتحت منها الماسكة والهاضمة والدافعة فالمحققون

على ان الغاذية قوة مغايرة للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة

وظاهر كلام البعض مشعر بانها نفس الهاضمة والبعض انها

عبارة عن مجموع الاربع وحاصل الفرق ان الهاضمة التي يتصرف

فيما يورد على البدن من حين المضغ الى ان يحصل له كمال الاستعداد

لصيرورته جزءا من المغتذي والغاذية التي يتصرف فيما له كمال الا

ستعداد الى ان يجعله جزءا بالفعل وهذا معنى احالة الغذاء الى

مشاكلة المغتذي ثم ان هيهنا مقامان احدهما بيان وجود هذه ا

لقوى وثانيهما بيان تغايرها اما الاول فيدل على وجود الجاذبة في العقل

حركة الغذاء من الفم اليها حركة صاعدة كما في البهايم والانسان المعلق لا معها

حيث

حيث للارادة بل مع ارادة المنع وايضا قد نرى المعدة عند شوقها الى الطعام يصعد الجذبة

ويظهر ذلك في الحيوان الواسع الفم القصير الرقبة كما قيل في التمساح وفيه بحث الى الاعضاء

ان الكبد يتعلق فيه مع الدم الصفراء والسوداء ثم يجذب كل واحد منهما بتميز عن صاحبه

وينصب الى عضو مخصوص ويجري الدم في طريق العروق الى جميع الاعضاء والا يتصور ذلك

الا فيما فيهما من الجاذب ويدل على وجود الماسكة ان الغذاء وان كان في غاية

الرقة والسيلان يبقى في المعدة الى الانهضام والمني مع اقتضائه الحركة الى اسفل

يبقى في الرحم وعلى وجود الدافعة انا نجد المعدة عند القيء ودفع ما فيها يتحرك الى فوق بحيث

يحس بنزعها ويجر الاحشاء تبعا لها وكذا الامعاء عند دفع ما فيها بالاسهال والرحم عند

دفع الجنين واما في ساير الاعضاء فلا شك ان الدم الوارد عليها المخلوط بغيره من الاخلاط

لو لم يكن فيها ما يدفع غير الملايم لما حصل الاغتذاء على ما ينبغي ويدل على الهاضمة تغير الغذاء

في المعدة وظهور طعم الكيموسية في الاخلاط ثم تمام الاستحالة ثم تبدل الصورة الى صورة الاخلاط واما تحقيقه

ففي بيان تغايرها في القوى فسيتم الحق به تقرر من انه لا يصدر الافعال المختلفة عن قوة واحدة

طبيعية وفيه مناقشة ظاهرة فتامل ولا حصر لمراتب الهضم الا انه يجعل بحسب النظر الى الاعضاء

والظهور التغيرات والبيان اشار بقوله اولها مراتب الهضم في المعدة ابتداء من الفم ثم

في الكبد ثم في العروق ثم في الاعضاء قيل في وجه الحصر ان الغذاء اما ان لا يلزم

خلع صورته وذلك هو ما اقترب بتغير الى ان يصير كيموسا وهو الهضم المعدي ابتداء

من الفم او يلزم خلع صورته فاما ان يلزم من كمال ذلك حصول الصورة العضوية العضوية م

وهو الهضم الرابع ويكون في كل عضو او لا يلزم حصول الصورة العضوية فاما ان يلزم

حصول التشبه بها في الرابع وذلك هو الذي يصير رطوبة تقية وهو ان يكون

في الورق او لا يلزم ذلك وهو الذي يصير خلطا ويكون هذا في الكبد ومنها اي من
القوى الطبيعية النامية وهي التي تدخل الغذاء في اجزاء الجسم فيزيد في اقطاره اي
اقطار الجسم اعني الطول والعرض والعمق بنسبة طبيعية اي بالنسبة التي يقتضيها
طبيعته اي بالجنبة ذلك الشخص تخرج ما يفيد الورم لانه لا يكون على التناسب
الطبيعي والتخلخل لانه لا يكون لما يدخل في الجسم بل بانبساط جرمه ومنها اي
من القوى الطبيعية المولدة تحصل من الغذاء بعد الهضم الاخير ما يصلح مبداء
لشخص اخر من النوع المغتذي وتفصله الى اجزاء مختلفة وتفيد الهيات اللائقة
وهي في كل البدن على ما ذهب اليه بقراط واتباعه ولا تفارق الانثيين على ما ذهب اليه
ارسطو وقال الشيخ في كليات القانون المولدة نوعان نوع تولد المني في الذكر والانثى ونوع
القوى التي في المني اي الكيفيات المزاجية لان اجزائه متشابهة الامزجة فيمزجها تمزيجا
بحسب عضو عضو فيخص للعصب مزاجا خاصا وكذا للعظم والشريان وغيرها وقد يسمى
الى قوة اخرى تسمى مصورة وهي التي تفيد تمييز الاجزاء وتشكيلها على مقاديرها واو
بعضها عن بعض ثم لما كان كلامهم في باب القوى مبنيا على الحدس والتخمين دون اليقين
والتبيين اضطربوا في ان تعدد هذه القوى اي الغاذية والنامية والمولدة بالذات
بالحيثيات ويكون اختلاف الاثار والافعال راجعا الى اختلاف الالات
والاستعدادات مثلا تفعل الغاذية النمو فيما اذا كان الوارد زايدا على المتحلل
التوليد فيما اذا صار صالحا لان يصير غذاء وحاصلا في الانثيين واضطربوا
في ان الجامع للاجزاء والحافظ لها والمدبر لها الى ان يتم الشخص ما ذا فقيل
هو النفس الحيوانية وقيل هو موجود اخر له ارتباط بهذه الانواع وتحير واني كيف

صدور الافعال المتقنة المحكمة على النظام المخصوص والنقوش والاشكال الغريبة
التي تشاهد في انواع النبات والحيوان عن القوى الطبيعية كيف وقد ورد
في الكتاب الالهي اسناد ذلك الى الله سبحانه واشار اليه بقوله والتجاوا
امره الى الحق القدير العليم الخبير ويختص الحيوان بقوى نفسانية مدركة
ومحركة وذلك بادراكهما والاقتدار على الحركة الى النافع وعن الضار
بخلاف النبات فالمدركة قدمها على المحركة لان التحريك انما هو بالارادة
المتوقفة على الادراك الحواس الظاهرة والباطنة والظهور الظاهرة قدمها على
الباطنة فقال فمن الظاهرة اللمس وهي قوة سارية في البدن بها تدرك
الحرارة والبرودة ونحوهما من الرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة
بان ينفعل عنها العضو اللامس على الملامسة بحكم الاستقراء ولانها
لو ادرك البعد الظلم يحصل التمييز بين ما يجب دفعه وما لا يجب فيفوت
الغرض وهو اول الحواس اذ به بقاء الحيوان ولشدة الاحتياج اليه كان
بمعونة الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس
انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتاذى بملاقيها من الحاد اللذاع
فان الكبد مولد الصفراء والسوداء والطحال والكلية مصبان لما فيه لذع و
كالرية فانها دائم الحركة فيتالم باصطكاك بعضها ببعض ومولد للابخرة
الحادة ومصب ومصعد للمواد فيتاذى بذلك وكالعظام فانها دعامة
الحركات فلو احست لتالمت بالضغط واثبت تلك القوة بعضهم للفلكيات
وبعضهم للبسائط العنصرية ومنها الذوق وهي كاللمس في المنفعة

يفعل بانه يتقوم البدن قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان المسماة بالملعبة
بها يدرك الطعوم بشرط المماسة وتوسيط الرطوبة اللعابية وخلوها عن المثل والضد
ومنها الشم وهي قوة في زايدتي مقدم الدماغ بها يدرك الروائح بوصول الهواء
المتكيف بها كما هو راي الجمهور لا بانفصال الاجزاء عن ذي الرائحة والا انتقص وزنه
بكثرة الشم ومن الفلاسفة من زعم ان للمكيفات شماه وحصول الهوى الى الخيشوم انما هو في عالم
العناصر ومنها السمع وهو قوة مودعة في عصبة باطن الصماخ التي فيها هواء محتقن كالطبل
يدرك بها الاصوات بوصول الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الى تلك العصبة او بطل
حسها بطل السمع ومنها القوى الظاهرة البصر وهي قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين
المفترقتين الى العينين يدرك بها بالذات الالوان والاضواء قد تقرر في علم التشريح انه
نبت من الدماغ عند جوار الزايدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي عصبتان النابت منهما
يسارا ويمينا والنابت منهما يمينا ثم يلتقيا على تقاطع صليبيين ثم ينفذ النابت يمينا الى
الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة
لان الادراك فيها يوجب الاخرة في تلك القوة وسمي بمجمع النور والروية اما بالانطباع كما هو راي ارسطو واتباعه
كالشيخ وغيره قالوا اذا قابل المبصر الباصرة يوجب استعداد يفيض به صورته على الجليدية التي تشبه البرد والجمد
بتوسط الهواء المشف او بسبب خروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته
عند المرئي وقيل لا على هيئة المخروط بل على استواء لكون طرفه الذي يلي العين ويخط بطرفه
المشير
الاخر على المرئي وقيل لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة
صقيلة فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر
فيدركه النفس مشاهدة ولكل امارات فالاول اي القول بالانطباع ان نور العين مرئي وكل

جسم كذلك

جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع شبحه فيه كالمراة واليه اشار بقوله وانطباع الشبح في المقابل
المقابل ضروري وفيه ان هذا بتمامه انما يفيد انطباع الشبح لا كون الابصار به وان سائر
الحواس باتها المحسوس تقريره ان سائر الحواس انما يدرك بان ياتي صورة المحسوس اليها لا بان يخرج
منها شيء الى المحسوس فكذا الابصار ورد بانه تمثيل بلا جامع وان صورة الشمس يبقى في عين من
الحال النظر اليها ثم غمض وما ذاك الا للانطباع ورد بان الصورة في خياله لا عينه كما اذا غمض
العين والثاني اي القول بخروج الشعاع ايضا امارات احدها ان الرؤية يتفاوت بتفاوت الشعاع
فانه من قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع البعيد ومن
كثر شعاع بصره مع غلظه كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة البعيدة يفيده رقة وصفاء
ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال وثانيها يشهد في الظلمة انفصال النور من العين ويشهد
عند تغميض العين على السراج خطوط شعاعية اتصلت بين عينيه والسراج والجواب عن الكل انها
لا تدل الا على ان في العين نورا ولا ينكر احد ذلك حاز الكل اتفقوا على ان في الابصار اجساما
شعاعية نفسية تسمى بالروح الباصرة ثم ان الاشاعرة ذهبوا الى ان هذه الرؤية بمحض
خلق الله تعالى وما قيل من الفلاسفة والمعتزلة انه يشترط في الابصار بعد سلامة الحاسة
والقصد اي القصد للمبصر وحضور المبصر على صفة المقبول لكونه اي المبصر كثيفا مضيئا متلونا بلا او
في حكمه كما في رؤية الوجه في المراة بلا حجاب ولا افراط قرب او بعد او صغر او سبب غلط لانتفاء
الرؤية عند انتفاء شيء من ذلك ممنوع لان العدم لا تدل على الامتناع وكذا دعوى لزومها
اي لزوم الرؤية عند حصول تلك الشرائط استدلوا على ذلك بانه لو جاز عدم الابصار
معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها واللازم باطل
قطعا ورد بانه ان اريد باللازم ذلك في نفس الامر فلا نسلم بطلانه وان اريد

الاحتمال والتجويز فلا نم لزوم سرعان ذلك من العلوم العادية وغيرها ستعرف انشاء الله تعالى
ومن الحواس الباطنة التي هي ايضا خمسة الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا اي
لوح النفس وهي القوة التي يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتادي اليها من
الطرق اي طرق الحواس بدليل الحكم بالبعض اي بعض المحسوسات الظاهرة على البعض
كالحكم بان هذا الاصفر هو هذا الحلو وكل من الحواس الظاهرة لا يحضر عنده الا نوع مدركاته
فلا بد من قوة يحضر عنده جميع الانواع ليصح الحكم بينها وبدليل مشاهدة النائم والمريض
بالمرض البرسام ونحوه ما ليس له تحقق في الخارج ولا في شيء من الحواس الظاهرة فلا بد من
قوة بها المشاهدة وبدليل مشاهدة القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما ومشاهدة
الشعلة الجوالة بسرعة دائرة وما ذلك الا لان لنا قوة غير البصر يرتسم فيها صورة القطرة
والشعلة ويبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث
يشاهد خط القطع لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة ومنع ذلك على ما ذكره الرازي
مكابرة لا يلتفت اليها ومنها الخيال وهي التي تحفظ صور المحسوسات بدليل انها اذا زالت عن
الحس المشترك لا بالكلية كما في النسيان بل مع سهولة الاستحضار بادنى التفات
استدلوا على ثبوت الخيال ومغايرتها للحس المشترك بوجهين الاول ان الحفظ غير
القبول فلا بد له من مبدأ خاص لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا لامرين و
الثاني ان الصورة الحاضرة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى
احساس جديد وهو النسيان وقد تزول لا بالكلية بل بحيث يحضر بادنى التفات
وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة اخرى لم تحضر في الحس المشترك لما تحقق فرق بين
الذهول والنسيان والوهم وهي القوة التي بها ادراك المعاني الجزئية كالعداوة المتو

من زيد

من زيد اما الكلية فمدركها هو النفس والمراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة فيقابل الصور ومنها
الحافظة لاحكام الوهم وهي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرها ان قوة القبول غير قوة الحفظ
والحافظة لها اي الحافظة للصورة ويسمونها ذاكرة اذ بها التذكر اعني ملاحظة المحفوظ بعد الذهول
ومتذكرة اذ بها التذكر اعني الاحتيال لاستحضار الصور بعدما اندرست ومنها
المتصرفة في الصور المأخوذة من الحس والمعاني المدركة بالوهم بتركيب بعضها مع بعض
وتفصيل بعضها عن بعض كتصور انسان له راسان وتصور العدو صديقا وتسمى تلك
القوة باعتبار استعمال العقل اياها مفكرة والوهم متخيلة ومحل الحس المشترك مقدم البطن
الاول من الدماغ ومحل الخيال مؤخره ومحل المتخيلة البطن الاوسط ومحل الوهم مقدم البطن الاخير ومحل الحافظة
اخيره بدليل الاختلال باختلال المحل قد تقرر في التشريح ان للدماغ تجاويف ثلاثة اعظمها
البطن الاول واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى المؤخر وقد دل اختلال
الحس المشترك بآفة تعرض لمقدم البطن الاول من الدماغ دون غيره من اجزاء الدماغ
على انه محله وهكذا الدليل على كون الخيال في مؤخر البطن الاول وكون المتخيلة في البطن
الاوسط وكون الوهم في مقدم البطن الاخير وكون الحافظة في اخره واما الدليل على
تعدد هذه القوى فهو اختلاف الاثار مع ما تقرر من ان الواحد لا يكون للكثير هذا
مذهب الحكماء واما الاطباء فلما كان نظرهم مقصورا على حفظ صحة القوى واصلاح
اختلالها لم يحتاجوا الى هذه التدقيقات بين القوى وتحقيق انواعها فاقتصروا على قوة في البطن
المقدم من الدماغ سموها بالحس المشترك وبالخيال واخرى في بطن الاوسط سموها المفكرة
وهي الوهم واخرى في البطن المؤخر سموها الحافظة والمتذكرة واما القوى المحركة والمراد
منها المحركة التي على الحركة والباعثة عليها فالاول منها هي الشوقية تنبعث على

جلب المنافع او دفع المضار ويسمى الاولى شهوية والثانية غضبية ومنها اي من القوى

المحركة قوة فاعلة تحدث في الاعصاب الى جهة مبداها كما في القبض او الى خلاف جهته كما

في البسط الفاعلية هي قوة من شانها ان تبسط العضو بارخاء الاعصاب الى خلاف جهة

مبداها ليتبسط العضو المتحرك اي يزداد طولا وينتقص عرضا او تقبضه بشد الاعصاب الى

جهة مبداها لينقبض العضو اي يزداد عرضا وينتقص طولا والعضو محل عضو مركب من

العصب ومن جسم شبيه بالعصب ينبت باطراف العظام يسمى رباطا فصل في المجردات

الاول في النفس وهي كمال اول لجسم طبيعي الي ذي حيوة بالقوة والمراد بالكمال الاول ما يكمل به

النوع في ذاته كهيئة السيف للحديد ثم لما كان النفس اسم لمفهوم اضافي هو مبداء صدور

افاعيل الحيوة عن الجسم من غير نظر الى كونه جوهرا او عرضا مجردا او ماديا ادرج الجسم في تعريف النفس

لكن لا من حيث ذاتها بل من حيث ان لها تلك العلاقة والمراد بالطبيعي ما يقابل الصناعي

وبالالي ما يكون له قوى والات مثل الغاذية والنامية ونحو ذلك واعترض عليه بان قيد ذي حيوة

بالقوة مغن عن ذلك واجيب بانه ليس معناه ان يكون ذلك الجسم حيا ولا تصدر عنه بعض

جميع افعال الحيوة والا لم يصدق التعريف الا على النفس الانسانية دون النباتية والحيوانية بل

ان يكون بحيث يمكن ان يصدر عنه بعض افعال الاحياء ولذا لم تتوقف على الحيوة ولا شك ان

البسائط والمعدنيات كذلك وفايدة هذا القيد الاحتراز عن النفس السماوية عند من يرى ان النفس

انما هي للفلك الكلي ولم يفرض الكواكب والافلاك الجزئية بمنزلة الالات ثم انهم قسموا النفس

السماوية الى فلكية وانسانية وقد يطلق على ما ليس بمجرد وهو مبداء اثار النبات و

الحيوان وسمى نباتية او حيوانية فهي من حيث التغذي والنمو نباتية ومن حيث الحس والحركة

حيوانية ومن حيث تعقل الكليات انسانية ومن حيث ارادة الحركة المستديرة فلكية والمعتمد من

الى المتكلمين

19

راي المتكلمين ان نفس الانسانية جسم لطيف سارية في البدن لا تتبدل ولا تنحل واختلف كلمتهم

في حقيقته فقيل هي النار السارية في الهيكل المخصوص وقيل الهواء وقيل الماء وقيل العناصر الاربعة

الشهوة والغضب وقيل الاخلاط الاربعة وقيل الدم واما راي ما ذهب اليه كثير من الحكماء تبوديرا و

الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى اخره التي لا تقوم الحيوة بالاقل منها ومحققوهم على انهم جسم

مخالف بالماهية الجسم الذي تتولد منه الاعضاء نوراني علوي خفيف حي لذاته نافذ في جواهر الاعضاء سار

فيها سريان ماء الورد في الورد لا يتطرق اليه تبدل ولا انحلال تفاضه في الاعضاء حيوة

وانتقاله عنها الى عالم الارواح موت ولهم فيها مذاهب اخر لا يطول الكتاب بذكرها احتج الذي يقول

بكونها من قبيل الاجسام بوجوه اشار اليها بقوله لنا وجوه الاول انا نحكم على الجزء ومدرك

الجزئيات هو الجسم ليس الا تقريره ان المدرك للكليات اعني النفس هو بعينه المدرك للجزئيات

لانا نحكم بالجزئي كقولنا هذه حرارة والحكم بين الشيئين لا بد ان يتصورهما والمدرك

للجزئيات جسم لانا نعلم بالضرورة انا اذا لمسنا النار كان المدرك لحرارتها هو العضو

اللامس ولان غير الانسان من الحيوانات يدرك الجزئيات مع الاتفاق على عدم

ثبوت النفوس المجردة لغير الانسان ورد بانا لا نسلم ان المدرك لهذه الحرارة هو العضو اللامس

بل النفس بواسطته ولا يخفى انه على هذا يلزم القول بتفاوت طريق الادراك بين الانسان

وساير الحيوانات مع القطع بعدمه والثاني ان المشار اليه باناوهو عين النفس يوصف

باوصاف الجسم تقريره ان كل واحد منا يعلم قطعا ان المشار اليه بانا وهو النفس يتصف بانه

حاضر هناك وقايم وقاعد وماش ونحو ذلك من خواص الاجسام والمتصف بخواص الجسم جسم ورد

بان المشار اليه بانا وان كان هو النفس لكن لشدة التعلق بينهما كثيرة ما يشار به الى البدن

والثالث ان نسبة المجرد الى الابدان على السوية فلا يتعلق ببدن دون بدن

اخر وان تعلق فيجوز ان ينتقل من بدن الى بدن اخر فلا يقطع حينئذ بان زيدا الآن هو الذي كان ورد
بانا لا نسلم ان نسبتها الى الكل على السواء بل لكل نفس بدن لا يليق بها الا هو واعتقد الى ان تلك
النفس الفائضة بحسب استعداده الحاصل بسبب اعتداله الخاص الرابع النصوص الظاهرة من
الكتاب والسنة فانها تدل على انها تتصف بما هو من خواص الاجسام كالدخول في النار
وعرضها عليها والرفرفة حول الجنازة وكونها في قناديل من نور او في جوف الطيور ولاحتمالها في
احتمال التاويل وكونها على طريق التمثيل وقد يستدل بانها لا دليل على تجردها فيجب ان لا يكون
مجردة ويمكن الجواب بالقلب والتحقيق ان القائل بتجرد النفس وهم عامة الفلاسفة ومن المتكلمين
الغزالي والراغب وجمع من الصوفية ومن المحققين من اصحابنا الامامية المحقق الطوسي قدس الله
روحه القدوسي بوجوه الاول انها تتعقل ما يكون محلا لما ليس بمادي ولا ذي وضع ومقدار
ولا قابل للانقسام تقريره ان النفس يكون محلا لامور يمتنع حلولها في الماديات
وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة اما الاول فلانها تتعقلها وقد سبق ان التعقل
انما يكون بحلول الصورة وانطباع المثال واما بيان تلك الامور وامتناع حلولها
في المادة فهو ان من جملتها حقيقة الواجب تعالى وان لم تتعقله بالكنه والجواهر المجردة
ولا شك في امتناع حلول صورة المجرد في المادي ومنها المعاني الكلية التي لا يمتنع نفس
تصورها الشركة كالانسانية فانها يمتنع اختصاصها بشيء من المقادير والاوضاع
والكيفيات وغير ذلك مما لا ينفك عنه الشيء المادي في الخارج فلو لم تكن النفس
مجردة لم تكن محلا للصورة الكلية ومنها المعاني التي لا تقبل الانقسام كالوجود
والوحدة والنقطة وغير ذلك والا لكان كل معقول مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل
وهو محال واذا كان من المعقولات ما هو واحد غير منقسم لزم ان يكون محله العاقل

لم مجردا

لم مجردا لان الجسم والجسماني منقسم وانقسام المحل مستلزم لانقسام الحال وقد يجعل
بعضهم هذا الوجه وجوها اربعة واجيب بان مبنى هذا الاحتجاج على مقدمات غير
مسلمة عند الخصم منها ان تعقل الشيء يكون بحلول صورته في العاقل لا بمجرد الاضافة
بينهما ومنها ان الشيء اذا كان مجردا كانت صورته الادراكية مجردة
يمتنع حلولها في المادي ومنها ان صورة الشيء اذا اختصت بوضع ومقدار
وكيفية بحلولها في جسم كذلك كان الشيء ايضا مختصا بذلك ومنها ان الشيء اذا لم
يقبل الانقسام كانت صورته الادراكية ايضا كذلك ومنها ان انقسام المحل
مما يستلزم انقسام الحال الثاني انها تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها ولا
تضعف بكثرة الافعال وضعف الاعضاء ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك تقريره
ان النفس متصفة بصفات لا يوجد للماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة
بيان الاول انها تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها ولا يلحقها بكثرة الادراكات
وضعف القوى البدنية ضعف وكلال بل قوة وكمال فان الانسان في سن الانحطاط
يكون اجود تعقلا منه في سن النمو لما حصل له من التمرن على الادراكات وتحفظ
صور المدركات ولا يخفى ان هذا الوجه اقناعي لجواز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها
وادراكاتها من غير توسط الة ولا يكون كلال القوة الجسمانية الا لعلة متعلقة بتدبير
الصحة والمزاج ويبقى مع ضعف البدن او بعضه لا يلحقه الاختلال وقد يجعل هذا الوجه
ايضا وجوها ثلثة الثالث من وجوه تجرد النفس ان العاقل قلما لو كانت جوهرا
ساريا في جسم او عرضا حالا فيه فان كنا في تعقله حضوره لم ينقطع تعقل
النفس ذاتها وصفاتها اللازمة التي ليست بالمقايسة الى شيء والا لـ

وان لم يكف في تعقل حضوره لم يستطع كتعقل النفس ذاتها اللازمة التي ليست بالفعل الحاضر
فحينئذ تحصل لامتناع تعدد الصور من شيء واحد في مادة واحدة اعني الصورة المنتزعة الوجود
والمتجردة الى صورة حال تعقل النفس اياه ولا يجوز ان يبنى هذا الوجه على كون الادراك
بحصول الصورة والجسم قد لا يساعده ثم ان النفوس اي الانسانية والحيوانية على ما ذهب
اليه جمع من قدماء الفلاسفة او الانسانية على ما ذهب اليه الجمهور القائلين بتجردها متماثلة متحدة
الماهية واختلاف الافعال والادراكات عايد الى اختلاف الالات لوحدة حد النفس
الجوهر المجردة المتعلق بالبدن او كمال اول لجسم طبيعي الي ذي حياة بالقوة وهو مردود فان
مجرد التحديد بحد واحد لا يوجب الوحدة النوعية اذ المعاني الجنسية ايضا كذلك كقولنا الحيوان جسم
حساس متحرك بالارادة وقيل متخالف لاختلاف اللوازم القابل بذلك بعض القائلين
بتجردها فانهم ذهبوا الا انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت
كل نوع افراد متحدة الماهية متناسبة الاحوال بحسب ما يقتضيه الروح العلوي
والنفوس التي يقولون بمغايرة النفس للبدن من الحكماء والمتكلمين على ابديتها بمعنى انها
باقية بعد فناء البدن على ما سيجيء وقد يتوسل بذلك الى قدمها وكذا استغنائها عن
المحل اغني اما الاول فلان كل حادث قابل للعدم وهو ينافي التأبيد لان معناه دوام
الوجود فيما يستقبل ورد بانه ان اريد عدم اللاحق فممنوع او الاعم فلا ينافي دوام وجوده
بدوام علته واما الثاني فلما مر ان كل حادث مسبوق بالمادة والمدة ورد بان ما مر على
تقدير تمامه لا يدل الا على لزوم مادة يحلها او يتعلق بها وهذا لا ينافي كونه مجردا في ذاته
كما لا يخفى وذهب ارسطو ومن تابعه الى انها حادثة لوجوه اشار اليها بقوله وقد يستدل
على حدوثها بانه يلزم تعطلها قبل البدن ولا معطل في الطبيعة وجه اللزوم ما يجيء

في ابطال التناسخ بخلاف ما بعد المفارقة عن البدن لانها تكون ملتذة بكمالاتها او متألمة
بجهالاتها والرذائل ونحوها فانها في شغل شاغل ورد بعد تسليم المقدمات بان الترصد
لاكتساب الكمال شغل فلا يكون معطلة قبل البدن وقد يستدل ايضا على حدوثها بانها
لو تجردت امتنع تعددها وان تعددت فتمايزها بالماهية ولوازمها بناء
التماثل او بما يحل فيها كالشعور بهويتها المستلزم الدور والعوارض المادية بان يكون قبل
كل بدن بدن يستلزم التناسخ وقد يجيء تقريره ان النفوس لو كانت قديمة فاما ان
تكون في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق
بالبدن اما ان يبقى على وحدتها وهو باطل بالاتفاق والضرورة للقطع
باختلاف الاشخاص في العلوم والجهالات واما ان يتكثر بالانقسام و
التجزي وهو على المجرد محال او بزوال الواحد وحصول الكثير وهو القول بالحدث
ولا الى الثاني لان تمايزها اما بذواتها فتنحصر كل في شخص واحد فيلزم اختلاف
كل منهما بالحقيقة وانه باطل بالاتفاق اذ لو لم يقل بان كلا متماثل فلا اقل
من ان يوجد فيها متماثلان واما بالعوارض وهو ايضا باطل لان اختلاف العوارض
لا يكون الا باختلاف المواد ومادة النفس هي البدن ولا بدن في الازل لان
المركبات العنصرية حادثة اتفاقا ولو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان
الحادثة فتمايزها في الازل بابدان قديمة لا يتصور الا بالانتقال عنها الى هذه
هذه الابدان وهو تناسخ وسيجيء بطلانه واما بما يحل فيها كالشعور بهويتها
مثلا فهو ايضا باطل للزوم الدور لان هذا انما يتصور بعد التمايز ليكون
الحال في هذه مغايرا للحال في تلك ولا يخفى ان هذا الدليل انما يتم الزاما على

سلم بتماثل النفوس وبطلان التناسخ والاكثر بعد ما ثبت في محل المنع ثم ان تعلق النفس
بالبدن على التساوي قطعا يعني انه ليس لبدن واحد الا نفس واحدة ولا
يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فظاهر واما على سبيل التبادل
فلما اشار اليه بقوله ولو تعلقت قبل ذلك البدن ببدن اخر لتذكرت بعض احوالها
لان العلم والحفظ والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها الذي لا يختلف باختلاف احوال
البدن واللازم باطل قطعا ولاجتمعت نفسان مستقلة وحادثة لان تمام المزاج
يقتضي حدوث النفس عن العلة القديمة لعموم الفيض واعترض على الوجهين بعد تسليم ما تقدم
بانهما يدلان على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن انسان اخر ولا على امتناع
انتقالها الى حيوان اخر من البهائم والسباع وغيرهما على ما جوزه بعض التناسخية وسماه مسخا
ولا الى النبات على ما جوزه بعضهم وسماه نسخا ولا الى الجماد على ما جوزه بعضهم وسماه رسخا
ولا الى اجرام سماوية على ما يراه بعض الفلاسفة وغاية ما تثبت التناسخية يعني ليس لهم دليل
يعتد به وغاية ما يتمسكون به في اثبات التناسخ على الاطلاق انه لو لم يتعلق كانت
معطلة ولا معطل في الوجود وكلتا المقدمتين في محل المنع وان شان النفوس
الاستكمال لانها مجبولة عليه وهو لا يكون الا بالتعلق والا لكانت معطلة اورد
بانه ربما كان الشيء طالبا لكماله ولا يحصل لزوال الاسباب [illegible]
بالشرع من المسخ والحشر ليس من التناسخ قد يتوهم ان من شريعتنا القول بالتناسخ
فان مسخ اهل [illegible] قردة وخنازير [illegible] الى ابدان حيوانات اخرى [illegible]
وللمعاد الجسماني رد للنفوس الكل الى ابدان اخر انسانية للقطع بانها غير الابدان الكائنة
وهذا توهم فاسد فان المتنازع هو التعلق النفوس بعد مفارقتها عن الابدان بتعلق

في الدنيا

في الدنيا بابدان اخر للتدبير والتصرف والاكتساب لا ان تبدل صور الابدان كما في
المسخ او ان تجمع اجزائها الاصلية بعد التفرق فيرد اليه النفوس كما في المعاد واحياء
عيسى على نبينا واهل بيته عليه السلام بعض الاشخاص وما يقال ان النفوس الكاملة تتصل
بعالم العقول والمتوسطة باجرام سماوية او اشباح مثالية والناقصة بابدان
حيوانات تناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق وتمكنت فيها من الهيئات
متدرجة في ذلك الى ان تتخلص من الظلمات مثلا تتعلق نفس الحريص بالخنزير و
السارق بالفارة والمعجب بالطاوس والشرير بالكلب ويكون لها تدرج في
ذلك بحسب الانواع والاشخاص فالجنة عندهم عبارة عن ابتهاجهم بكمالاتها
والنار عند تعلقها بتلك الابدان مجرد حكاية لا يعضده شبهة فضلا عن حجة
ومع ذلك النصوص القاطعة من الكتاب والسنة ناطقة بخلافها ثم الثابت بالشرع
بقاؤها واتفقت اراء المتكلمين والحكماء على ذلك اما عند المتكلمين فللنصوص
القاطعة من الكتاب والسنة واجماع الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث لا
تفتقر الى ذكره واما عند الحكماء فلوجهين والى الاول اشار بقوله ووافقت الحكماء
المتكلمين بناء على استنادها الى القديم استقلالا او بشرط حادث في الحدوث دون
البقاء وعلى ان قوة الفناء يمتنع [illegible] الاستعداد [illegible] تقرير الاول
ان النفس مستندة الى علة قديمة اما بالاستقلال فيكون ازلية ابدية واما بشرط
حادث هو المزاج الصالح فلا يكون ازلية لكنها ابدية لان ذلك شرط الحدوث
دون البقاء وتقرير الثاني انها لو كانت قابلة للفناء والفساد وهي باقية
بالفعل لكان فيها فعل البقاء وقوة الفساد وهما متغايرتان ضرورة

ويمتنع ان يكون محلهما واحدا لان محل قبول الشيء يكون باقيا مع موصوفا به
ويستحيل ان يكون الباقي بالفعل باقيا مع الفناء والنفس جوهر بسيط محل للبقاء بالفعل
فيمتنع ان يكون بعينها محلا لقوة الفساد او مشتملة عليه فلا يكون هي قابلة للفساد
بل القابل هو المادة الباقية فان قيل قوة الفناء هي امكان العدم وهو اعتباري
لا يفتقر وجود محل اجيب بان المراد لامكان الاستعداد الذي يجتمع مع
وجود الشيء **فصل** مدرك الجزئيات عندنا معاشر المتكلمين هو النفس
لانها الحاكمة بها وعليها ولها السمع والابصار لا نزاع في ان
مدرك الكليات من الانسان هو النفس وانما النزاع في مدرك الجزئيات
على وجه كونها جزئيات فعند المتكلمين هو النفس لوجوه الاول انا نشير اليه
كل احد بقوله انا وهو عين النفس يحكم بان هذا غير ذاك من الحكم بين الكلي و
الجزئي او بين الجزئيات والحاكم بين الشيئين لابد ان يدركهما
فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شيء واحد الثاني
ان نفس كل احد يتصرف في بدنه الجزئي ويباشر افعاله الجزئية و
ذلك يتوقف على ادراك تلك الجزئيات لان الراي الكلي نسبته
الى جميع الجزئيات على السواء الثالث ان كل احد يعلم بالضرورة
انه واحد بالعدد يسمع ويبصر ويدرك المعقولات وان كان يتوقف
بعض تلك الادراكات على استعمال الالات وليس هو النفس
سوى ذلك الواحد الذي يشير اليه كل احد بقوله انا وعند الفلاسفة
مدرك الجزئيات الحواس للقطع بان الابصار للباصرة والسمع

للسا

للسامعة والذوق للذائقة وكذا جميع الحواس وهذا في التحقيق دعوى كون المطلوب
ضروريا وانها اي النفس آلة الباصرة افتر له اي للابصار هذا في دليل اخر وتقريره
ان الابصار للباصرة وهكذا والا لم يكن افتقارها اليه والتالي باطل بالتجربة
وللقطع بان ما يمتنع ارتسامه في المجرد من ذوات الاوضاع والمقادير
كثيرا ما يتخيل في القوى الجسمانية لما مر انه لابد في الادراك من الارتسام
وقد سبق مرارا ما يدفعه فتذكر والقول بانها اي النفس لا يدرك الجزئيات
بالذات بل بالالات على ما صرح به المتاخرون من الحكماء يرفع النزاع
ويظهر الجواب عن ادلتهم الا انه يقتضي ان لا يبقى ادراك الجزئيات عند
فقد الالات فان ادراك الجزئيات اذا كان مشروطا بحصول الصورة
في الالات فعند مفارقة النفس وبطلان الالات لا يبقى مدركة للجزئيات
ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط والشرع يشهد بخلافه فان للنفس بعد مفارقة
البدن تعلقا ما بالتربة التي دفنت فيها فاذا زار الحي تلك التربة
حصل بين النفسين ملاقات وافاضات ولهذا ينتفع بزيارة القبور
والاستعانة بنفوس الاخيار كما نطق به كثير من الاخبار الواردة عن اهل
بيت الاطهار صلوات الله عليهم اجمعين هذا على ما في النسخة التي هي عندنا وفي
بعض النسخ والتربة بخلافه وهو ظاهر وفي بعضها والتنزيه بخلافه وهو يمكن
ان يكون تصحيفا من التربة والتنزيل والمراد تنزيه النفوس البشرية
يشهد بخلافه **فصل** قوة النفس باعتبار تاثرها عن المبدأ للاستكمال
بالعلوم والادراكات تسمى عقلا نظريا ومراتبه اربع لانه اما استعداد

ضعيف هو محض قابلية النفس للمعقولات وهو العقل الهيولاني الذي شانه الاستعداد
المحض تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها بمنزلة
قوة الطفل للكتابة واما استعداد متوسط وهو العقل بالملكة الذي هو استعداد
لتحصيل النظريات بحصول الضروريات سمي بذلك لما حصل لها من ملكة الانتقال
الى النظريات بمنزلة الامي المستعد لتعلم الكتابة ويختلف مراتب الناس
في ذلك اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات قوي وهو الاقتدار
على استحضار النظريات متى شاءت من غير افتقار الى كسب جديد لكونها
مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب
وله ان يكتب متى شاء هو العقل بالفعل الذي لها التمكن من استحضار النظريات
من غير تجشم كسب جديد سمي بذلك لشدة قربه من الفعل واما كمال وهو ان يحصل
النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب وهو العقل المستفاد
الذي هو حضور النظريات عنده مشاهدة سمي بذلك لانه مستفاد من العقل
الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات وقد
اختلف عبارات القوم في ان هذه المذكورات اسامي لهذه الاستعدادات
والكمال او للنفس باعتبار اتصافها بها او لقوى في النفس هي مباديها
مثلا يقال تارة ان العقل الهيولاني هو استعداد النفس لقبول العلوم
الضرورية وتارة انها قوة استعدادية او قوة من شانها الا
ستعداد المحض وتارة اثر النفس في مبداء الفطرة من حيث قابليتها
للعلوم وقوة النفس باعتبار تاثيرها في البدن للتكميل وان كان

ذلك

ذلك ايضا راجعا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلوم والعمل يسمى
عقلا عمليا وهي قوة التصرف والاستنباط لانتظام امر المعاش والمعاد
والحاصل انها قوة بها يتمكن الانسان من استنباط الصناعات والتصرفات
في موضوعاتها التي هي بمنزلة المواد كالخشب للنجار وتمييز مصالح التي يجب
الاتيان بها من المفاسد التي يجب الاجتناب عنها لينتظم بذلك امر
معاشه ومعاده فلها نسبة الى القوة النزوعية ومنها يتولد الضحك و
الخجل والبكاء ونحوها ونسبة الى الحواس الباطنة وهي استعمالها في
استخراج امور هي مصلحة له وصناعات وغيرها ونسبة الى القوى النظرية وهي
ان اعمالها الاختيارية منبعثة عن آراء جزئية يستند الى آراء كلية تستنبط
من مقدمات اولية او تجربية او ظنية تحكم بها القوة النظرية ويتفرع على
الاول اي العقل النظري الحكمة النظرية المفسرة بمعرفة الاشياء كما هي بقدر
الطاقة البشرية وتنقسم بالقسمة الاولية الى اقسام ثلاثة وهي
الالهي والطبيعي والرياضي لانه ان كانت علما باحوال الموجودات
من حيث يتعلق بالمادة تصورا وقواما فهو العلم الطبيعي وان كان
من حيث يتعلق بها قواما لا تصورا فالرياضي كالبحث عن الخطوط
والسطوح وغيرهما مما يفتقر الى المادة في الوجود دون التصور وان
كان من حيث لا يتعلق بها قواما ولا تصورا فالالهي ويسمى العلم
الاعلى وما بعد الطبيعة كالبحث عن الواجب تعالى والمجردات وما يتعلق
بذلك ويتفرع على الثاني اي العقل العملي الحكمة العملية المفسرة بالقيام
بالامور على ما ينبغي اي على الوجه الذي يرتضيه العقل الصحيح كذلك اي

بقدر الطاقة البشرية وفسر الحكمة على ما يشمل القسمين بانها خروج النفس
من القوة الى الفعل في كمالها الممكن علما وعملا الا انه لما كثر الخلاف وشاع
الباطل والضلال لزم الاقتداء بمن ثبت بالمعجزات الباهرة والايات
الظاهرة انه على هدى من الله فكانت الحكمة الحقيقية هي الشريعة لكن لا
بمعنى مجرد الاحكام العملية بل بمعنى معرفة النفس ما لها وما عليها
والعمل بها على ما ذهب اليه اهل التحقيق من ان المراد في قوله تعالى
ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا هو الفقه وانه اسم للعلم والعمل والى
هذا المعنى اشار بقوله ومن ههنا قيل ان الفقه اسم للعلم والعمل جميعا
وقد يقال الحكمة العملية معرفة ما يتعلق باختيارنا وغايتها العمل وتحصيل الخير فان
تعلقت باصلاح الشخص فتهذيب الاخلاق او اهل المنزل فتدبير المنزل او المدينة
اي ان تعلقت باصلاح اهل المدينة فسياسة المدن واصول الاخلاق التي هي
اعتدال القوة الشهوية وهي القوة التي هي مبدأ جذب المنافع ودفع المضار من المأكل
والمشرب وغيرها وتسمى القوة البهيمية والنفس الامارة وهي اي اعتدال تلك القوة
او التي يحدث من اعتدالها العفة وهي ان تكون تصرفات البهيمية على وفق اقتضاء
النطقية واعتدال القوة الغضبية التي هي مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق
الى التسلط والتفاسد او التي يحدث من اعتدالها الشجاعة وهي انقيادها للنطقية
ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة واعتدال
القوة النطقية او التي يحدث من اعتدالها الحكمة وهي معرفة الحقائق على ما هي عليه
بقدر الاستطاعة ومجموعها العدالة وهي حالة متشابهة يحصل من اجتماع تلك

اي ان تعلقت باصلاح اهل المنزل

العفة م

الفضائل

الفضائل ولكل طرفا افراط وتفريط هما رذيلة فللعفة الخمود اي السكون عن طلب ما رخص فيه العقل
والشرع من اللذات وهو طرف الافراط وللشجاعة التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي
وهو طرف الافراط والجبن اي الحذر عما لا ينبغي وطرف
التفريط وللحكمة الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي وهو على ما ينبغي وهي طرف الافراط
والغباوة وهي تعطيل الفكر بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم وهي طرف التفريط
فالاوساط فضائل والاطراف رذائل

فصل في العقل احتج اي الحكماء على وجوده
بان اول المخلوقات لا يكون جسما لكثرته ولا هيولى او صورة او عرضا لافتقاره الى غير
فاعل ولا نفسا لانها لا تستقل بايجاد ما بعده فيجب ان يكون جوهرا مفارقا في ذاته
وفعله وهو المراد بالعقل اما الجوهرية فلان العرض لا يمكن بدون المحل
فالمحل اما معلول لعلته الاول فيلزم صدور الكثير عن الواحد الحقيقي او العرض
فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما المفارقة فلانه لو كان جسما لزم المحال المذكور
وان كان مادة او صورة وكل منهما لا يوجد بدون الاخر لزم فاعلية احدهما
للاخر وهو محال اما المادة فلان شانها القبول دون الفعل واما الصورة
فلانها انما تفعل بمشاركة المادة فيلزم تقدمها على نفسها وان كان نفسا
اي مفارقا في ذاته لا فعله فالبدن الذي هو شرط الفاعلية اما معلول للواجب
فيلزم الكثرة او للنفس فيلزم تقدمه على نفسه وحاصل الكلام ان لنا امر احتج
وجوه من العلة الاولى ايجاده للمعلول الثاني وما ذلك الا العقل لان الجسم
لما فيه من الكثرة لا يصلح معلولا للعلة الاولى وغيره لا يصلح علة للمعلول الثاني
ويرد عليه منع امتناع صدور الكثير عن الواحد ولو سلم فلا نسلم ان المعلول الاول

والفجور

يجب ان يكون موجدا لما بعده فلم لا يجوز ان يكون واسطة ويجوز ان يكون اول ما يصدر عنه او
مادة او صورة ثم يصدر بواسطة البدن والجزء الاخر الجسم ولا نزاع في جواز صدور الكثير
عن الواحد عند اختلاف الجهات ولو سلم فلا نسلم ان البدن لا شرط لفاعلية النفس
بل لادراكاتها واحتجوا على ذلك ايضا بان علة اول الاجسام لا بد ان يشتمل على الكثرة
لئلا يتعدد اثر الواحد وان يستغني في ذاته وفعله عن الجسمية لئلا يفضي الى تقدم
الشيء على نفسه وبيان ذلك يظهر مما ذكرنا في الدليل الاول ويرد عليه ما يرد عليه واحتجوا
ايضا بان دوام حركات الافلاك ليس الا لنيل شبه دائم غير مستقر بمعشوق كامل
بالفعل لا يتناهى كمالاته والا لزم الانقطاع او طلب المحال وليس هو الواجب
والا لم تختلف الحركات فتعين العقل تقريره انه قد ثبت ان حركات الافلاك
ارادية فيكون المطلوب محسوسا او معقولا والاول باطل لان طلب المحسوس
اما ان يكون للجذب او للدفع وجذب الملائم شهوة ودفع المنافر غضب وهما
على الفلك محال لانه بسيط متشابه الاحوال فتعين الثاني وهو ان يكون
المطلوب معقولا وذلك المطلوب معشوق ولان دوام الحركة انما يكون لدوام
طلب يقتضي محبة مفرطة هي العشق فالعاشق الطالب اما ان يريد نيل
ذاته او نيل صفاته او نيل شبه احدهما والاولان باطلان لان الذات
والصفة انما يتاتى في الحال فيلزم امتناع الحركة لامتناع طلب الحاصل فتعين
الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل شبه المعشوق ولا يجوز ان يكون
شبها مستقرا والا لزم الانقطاع او طلب المحال بل شبها غير مستقر اي شبها
بعد شبه بحيث ينقضي شبه ويحصل اخر ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد

لا الى نهاية

لا الى نهاية والا لزم انقطاع الحركة فيكون المعشوق موجودا متصفا بصفات
غير متناهية يحركه الفلك ويستخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل
ويحصل له بكل وضع شبه بالمعشوق الذي هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل
يزول وضع ويحصل اخر فيزول شبه ويحصل اخر والفلك يقبل منه الفيض بواسطة
تلك المشابهات ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والا لم تختلف
الحركات فتعين ان يكون عقلا وثبت بذلك تعدد العقول واورد عليه
انا لا نسلم وجوب دوام حركة الافلاك ولا نسلم ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب
او الدفع ولو سلم فلا نسلم استحالة الشهوة والغضب على الافلاك ولا يلزم من
تشابه اجزائها تشابه احوالها ولا يلزم من عدم نيل ذات المعشوق حصول او حال
الياس ولا من نيله انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجا وزعموا اي الحكماء انها
اي العقول لا يكون اقل من عشرة واما من جانب الكثرة فالعلم عند الله كيف
ولا قطع بانحصار الافلاك الكلية في التسع بل يجوز ان يكون بين المحيط بالكل
والفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت في فلك ولو
سلم فيجوز ان يكون لكل من الافلاك الجزئية عقل يدبر امره ويتشبه هو به والعاشر
الذي هو عقل الفلك الاخير هو المدبر لعالم العناصر بحسب الاستعدادات التي تحصل
للمواد العنصرية من تجدد الاوضاع الفلكية والمراد بتدبير العقول التاثير وافاضة
الكمالات لا التصرف الذي للنفوس مع الابدان وزعموا انها ازلية لما سبق
من ان كل حادث مسبوق بمادة يحل فيها كالصور والاعراض او يتعلق
بها كالنفوس والعقل مبراة عن ذلك منحصرة انواعها في اشخاصها لان تكثر

يجب لئن يكون موجداً لما بعده فلم لا يجوز ان يكون واسطة ويجوز ان يكون اول ما يصدر عنه او
مادة او صورة ثم يصدر بواسطة البدن والجزء الاولى الجسم ولا نزاع في جواز صدور الكثير
عن الواحد عند اختلاف الجهات ولو سلم فلا نسلم ان البدن لا شرط لفاعلية النفس

[illegible]

عمر ابن عباس واللفظ له انه لما نزل [illegible] فنزل جبرئيل عليه السلم [illegible]
صلى الله عليه واله [illegible]
او رجل منك فقال النبي صلى الله عليه واله [illegible]
ابوبكر الى النبي صلى الله عليه واله [illegible] يا رسول الله [illegible] لا يؤدي عليك الا انت او رجل منك
له [illegible] عنه فقال عليه السلم [illegible]
وعلي مني لا يؤدي عني الا علي [illegible]

[illegible]
معد شرط بحيث يقتضي شبه ويحصل اخرى ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب الاعداد

لا الى نهاية واللازم انقطاع الحركة فيكون المعشوق موجوداً متصفاً بصفات
غير متناهية يحرك الفلك ويتشبه بحركة الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل
ويحصل له بكل وضع شبه بالمعشوق الذي هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل
يزول وضع ويحصل آخر فيزول شبه ويحصل آخر والفلك يقتبل منه الفيض بواسطة
تلك المشابهات ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والا لم يختلف
الحركات فتعين ان يكون عقلاً وثبت بذلك تعدد العقول وأورد عليه
انا لا نسلم وجوب دوام حركة الافلاك ولا نسلم ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب
او الدفع ولو سلم فلا نسلم استحالة الشهوة والغضب على الافلاك ولا يلزم من
تشابه اجزائها تشابه احوالها ولا يلزم من عدم نيل ذات المعشوق حصول (اوحال)
اليأس ولا من نيله انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء وزعموا ان الحكماء انها
اي العقول لا يكون اقل من عشرة واما من جانب الكثرة فالعلم عند الله كيف
ولا قطع بانحصار الافلاك الكلية في التسع بل يجوز ان يكون بين المحيط بالكل
والفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت في فلك ولو
سلم فيجوز ان يكون لكل من الافلاك الجزئية عقل تدبر امره ويتشبه هو به والمؤثر
الذي هو عقل الفلك الاخير هو المدبر لعالم العناصر بحسب الاستعدادات التي تحصل
للمواد العنصرية من تجدد الاوضاع الفلكية والمراد بتدبير العقول التاثير وافاضة
الكمالات لا التصرف الذي للنفوس مع الابدان وزعموا انها ازلية لما سبق
من ان كل حادث مسبوق بمادة يحل فيها كالصور والاعراض او يتعلق
بها كالنفوس والعقول مبراة عن ذلك منحصرة انواعها في اشخاصها لان تكثر

التشخص النوع الواحد لا يكون الا بحسب المواد وما يكتنفها من الهيئات حاصل لها كمالا
اي كمالاتها حاصلة بالفعل لان خروج الشيء من القوة الى الفعل لا يكون الا لما له
مادة يتدرج في الاستعدادات بحسب تجدد المعدات من الاوضاع والحركات عاقلة
لذواتها ولسائر المجردات وجميع الكليات اما لذواتها فلانها حاضرة عند ذواتها
المجردة وهو معنى التعقل اذ لا يتصور في تعقل الشيء لنفسه حصول المثال المطابق واما
لغيرها فلانها مجردة وكل مجرد يمكن ان تعقل لبراءته عن الشوائب المادية و
اللواحق الغريبة المانعة عن التعقل وكل ما يمكن ان تعقل فانه يمكن ان تعقل
مع غيره من الكليات لان الصور العقلية ليست متعاندة وكل ما يمكن ان تعقل
مع غيره صح ان يقارنه من غير ان يتوقف صحة المقارنة على حصولهما في جوهر العاقل
لان ذلك متاخر عن صحة المقارنة ضرورة تقدم امكان الشيء على حصوله فلو توقفت
صحة المقارنة عليه لزم الدور واذن صحة مقارنة المجردات وسائر الكليات ثابتة
عند حصول المجردات في الاعيان فثبت صحة تعقلها اياها اذ لا معنى له سوى
مقارنتها المجرد وحصورها عنده وكل ما يصح للعقول فهو حاصل لها بالفعل لما مر فيكون
عاقلة لذواتها ولسائر المعقولات هذا وانت خبير بان بناء هذا الكلام على مقدمات
غير مسلمة عند المتكلمين وزعموا انها اي العقول مبادي لكمالات النفوس اي
الفلكية والبشرية والنفوس كلها من حيث هي نفوس والاجسام اما الفلكية
فبمعنى ان تلك الحركة السرمدية موجبها العقل لا بطريق المباشرة بل بطريق
الافاضة كما مر آنفا واما البشرية فبمعنى ان الاخير من العقول وهو المسمى
بالعقل الفعال يعطي النفوس البشرية كمالاتها ويخرجها من القوة الى

الفعل

الفعل في تعقلاتها ونسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار بل اتم وهو كالخزانة
للمعقولات اذا اقبلنا عليه قبلنا منه واذا اشتغلنا عنه بجانب الحس
انمحى عنا الصور العقلية كالمرآة فانها اذا حوذي بها صور تمثلت فيها واذا اعرض عنها
زال ذلك التمثيل واما النفوس من حيث هي نفوس فبمعنى انه يجب ان يكون مبدأ كلها
من العقول اذ لا يجوز ان يكون من الواجب لان النفوس لا يكون الا مع الاجسام
ولا يصدر عن الواحد الحقيقي الا الواحد ولا ان يكون من الاجسام واجزائها
واحوالها لانها انما تفعل بمشاركة الوضع فلا تؤثر فيما لا وضع له ولا من النفوس
لانها من حيث هي نفوس انما تفعل بواسطة الجسم ويصدر عن الاول باعتبار وجوده
عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه جسم هذا اشارة الى ما ذكره الفلاسفة
في ترتيب الوجود وكيفية صدور النفوس والاجسام عن العقول قد سبق ان اول
ما يصدر عن الواجب يجب ان يكون عقلا ولا شك ان له وجودا وامكانا في نفسه
ووجوبا بالغير وعلما بذاته وبمبدأه فقيل صدر عنه باعتبار وجوده عقل وباعتبار
وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه فلك اشارة الى ان الاشرف الى الاشرف وهكذا
من العقل الثاني عقل ونفس وفلك الى اخر ما يثبت بالبرهان من وجود الافلاك
ثم تدبير عالم العناصر الى العقل الاخير بمعونة الاوضاع والحركات وقيل صدر
عن العقل الاول باعتبار امكانه هيولى للفلك الاعظم وباعتبار وجوده
صورته وباعتبار علمه بوجوب وجوده لعلته عقل وباعتبار علمه بعلته نفسه
ولا يخفى ان هذا مبني على امتناع صدور الكثير عن الواحد وقد عرفت
ما فيه وزعموا اي الفلاسفة ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس

شيطان

الفلكية وخصوا الاول باسم الكروبيين والقائلون من الفلاسفة بالجن والشياطين زعموا

ان الجن ارواح مجردة لها تصرف وتاثير في الاجسام العنصرية من غير تعلق بها تعلق

النفوس البشرية بابدانها والشياطين هي القوة المتخيلة في افراد الانسان من حيث

استيلائها على القوى العقلية وصرفها عن جانب القدس وزعموا ان لكل فلك روحا

كليا تتشعب منه ارواح كثيرة والمدبر لامر العرش يسمى النفس الكلية ولكل من انواع

الكائنات روح يدبر امره يسمى بالطباع التام وهذا اشاره الى ما ذهب اليه اصحاب

الطلسمات ان لكل فلك روحا كليا يدبر امره ويتشعب منه ارواح كثيرة مثلا العرش

اعلى الفلك الاعظم على زعمهم روح يدبر اثره في جميع ما في جوفه ويسمى بالنفس الكلية والروح

الاعظم والارواح المتشعبة منه كثيرة متعلقة باجزاء العرش يدبر امرها على تدبير النفس

الناطقة امر البدن ولها قوة طبيعية وحيوانية ونفسانية وعلى هذا يحمل قوله عز من

قائل يوم يقوم الروح والملائكة صفا وقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول

العرش يسبحون بحمد ربهم وهكذا سائر الافلاك ولكل درجة انتهت

روحا يظهر اثره عند حلول الشمس فيها وكذا لكل من الايام والساعات

والبحار والجبال والعمران وانواع النبات والحيوان على

ورد في الشرع من ملك البحار والارزاق وملك الموت والامطار

وعندنا الملائكة اجسام لطيفة نورانية شانهم الخير والطاعة و

القدرة

والقدرة على الاعمال الشاقة ومسكنهم السموات وهم رسل الله تعالى الى الانبياء عليهم السلام

وامنائه على وحيه يسبحون بالليل والنهار لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون

ما يؤمرون والجن كذلك اي اجسام لطيفة هوائية تتشكل باشكال مختلفة ويظهر

منها افعال عجيبة الا ان منهم المطيع ومنهم العاصي والشياطين اجسام نارية

شانهم الشر والاغواء بتذكر اسباب المعاصي واللذات وانساء منافع الطاعات

ثم اشار بقوله ولا يمتنع ظهور الكل على بعض الابصار وفي بعض الاحوال وما

على كل كلام في كل باب اعرضنا عنه مخافة الاطناب والله الهادي لطريق

الصواب دفع ايرادات يورد في هذا المقام وهي ان الملائكة والجن والشياطين

ان كانت اجساما ممتزجة من العناصر يجب ان يكون مرئية لكل سليم الحس

والملازمة ظاهرة وكذا بطلان التالي وان كانت غلبة اللطيف بحيث

لا يجوز رؤية الممتزج يلزم ان لا يروا اصلا وان يتمزق ابدانهم ويختل تراكيبهم

بادنى سبب والملازمة ظاهرة واللازم باطل لتواتر مشاهدة الانبياء

والاولياء اياهم وتكالمهم ومن بقائهم زمانا طويلا مع هبوب الرياح العاصفة

والدخول في المساجد الضيقة وايضا لو كانوا من الامزجة لكانت لهم صور

نوعية وامزجة مخصوصة تقتضي اشكالا مخصوصة كما في سائر الممتزجات

فلا يتصور التشكل بالاشكال المختلفة وحاصل الجواب منع الملازمة

اما على القول باستناد الممكنات الى القادر المختار كما هو الحق فظاهر واما على

القول بالايجاب فلجواز ان يكون فيهم من العنصر الكثيف ما يحصل معه

الرؤية لبعض الابصار في بعض الاحوال دون البعض او يظهروا

المركبات منهم ... بعض ... بحيث لا يتخلل ... دون البعض ولا ... ان يحفظ بقدرة ... بعض ... واما ... منهم ...

احيانا في اجسام كثيفة هي بمنزلة الجلباب لهم فيبصروا وان يكون نفوسهم وامزجتهم او صورهم النوعية يقتضي حفظ تركيبهم عن الانحلال وتبدل اشكالهم بحسب اختلاف الاوضاع والاحوال وما على كل متعال والهادي العاصم عن الضلال

الباب الخامس في الالهيات

اي المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وتنزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز وافعاله واسمائه وهي المقصد الاقصى والمطلب الاعلى في هذا العلم ووجه تاخير هذا الباب عن الابواب السابقة ظاهر اما عن الامور العامة فلما عرف في الامور العامة من ان معرفة الخاص مسبوق بمعرفة العام واما عن الاعراض والجواهر فلان اثبات التجرد والعلم والقدرة له تعالى وكذا نفي الجوهرية والعرضية عنه تعالى انما يحصل بعد معرفة الجواهر والاعراض واحوالهما واما تقديمها على الباب السادس فلان النبي عليه السلام انما يبحث عنه من حيث انه مبعوث من قبل الله تعالى ولا شك في توقفه على اثبات الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية وفيه فصول الاول في الذات لا بد في الممكنات من واجب والمحدثات من قديم دفعا للدور والتسلسل اشار الى الاستدلال لكل من الامكان والحدوث لما تقرر من ان علة الاحتياج اما الامكان او الحدوث وتقرير الاول ان مؤثر العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب وان كان ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم اما الدور او التسلسل او الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته

والاول

والاول بقسميه باطل فتعين الثاني وهو المطلوب وتقرير الثاني ان العالم حادث فله محدث كما يشهد به بديهة العقل واكثر مشايخ المعتزلة على ان هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها تارة بان افعالنا محدثة تحتاج الى فاعل لحدوثها فكذا الجواهر المحدثة لان علة الاحتياج مشتركة واخرى بان الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكل ممكن يحتاج في ترجح وجوده على عدمه الى مؤثر هذا وقيل هذا طريقة الخليل على نبينا وعليه السلام حيث قال لا احب الآفلين فقد استدل بافولها على حدوثها وبحدوثها على ثبوت محدثها وتقرير آخر على طريقة الحكماء لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من علة بها يترجح وجوده وننقل الكلام اليها فاما ان يلزم الدور او التسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب وعلى طريقة المتكلمين لا شك في وجود حادث وكل حادث فبالضرورة له محدث فاما ان يدور او يتسلسل وهو محال او ينتهي الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا وهو المراد بالواجب والمتكلمون لما لم يقولوا بقدم شيء من الممكنات كان اثبات القديم اثباتا للواجب ولا يرد عليهم ما جوزه الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات والاوضاع الفلكية اما اولا فلانه في مسئلة حدوث العالم واما ثانيا فلان ذلك في المعدات دون العلل الموجبة التي لا بد من وجودها مع وجود المعلول هذا ثم قيل يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لا يتوقف على امتناع الترجح بلا مرجح بان يقال لا بد ان يكون في الموجودات موجود لا يفتقر الى الغير دفعا للدور والتسلسل ولا نعني بالواجب سوى هذا ولا يخفى ما فيه فان مجرد الاستغناء عن الغير لا يقتضي الوجوب وامتناع العدم الا على تقدير بطلان الترجح بلا مرجح والاختيار

ان يكون المتغني عن الغير وجدناه وعدم افتراقهما والاتفاق ثم اراد ان يشير الى وجوه
اقناعية يدل للجمهور فيما هو اعظم المطالب فقال وقد شاع في الكتب الالهية الارشاد
الى الاستدلال بالآفاق والانفس بذواتها وصفاتها اى العالم الاعلى من الافلاك و
الكواكب وحركاتها واوضاعها والاحوال المتعلقة بها والى العالم الاسفل من طبقات
العناصر وغرائب امتزاجاتها والآثار العلوية والسفلية واحوال المعادن و
النباتات والحيوانات سيما الانسان وما اودع فيه من غرائب الحكم مما يشهد به علم
التشريح لامكانها وحدوثها لانه اى العالم الاجسام من الآفاق والانفس مع الكل
في نظر الكل النافع للجمهور والاستكثار منه يفضي الى التقليد والحدث والتمثيل الى
ان الصانع بمثل هذا لا يكون الا غنيا مطلقا موصوفا بصفات الكمال منزها
عن الزوال ومنها الكل على ان افتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث
ضروري يشهد به الفطرة وان فاعل العجائب والغرائب على الوجه الاوفق الاصلح
لا يكون الا قادرا حكيما فان قيل سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك
الصانع جوهرا روحانيا من جملة الممكنات قلنا اما اولا فلان كل احد يعلم
بالحدس ان الصانع لمثل هذا لا يكون الا غنيا يفتقر اليه كل شيء ولا يفتقر هو
الى شيء واما ثانيا فلان ذهن كل عاقل ينساق الى ان هذا الصانع
ان كان هو الواجب الخالق فذاك وان كان مخلوقا محتاجا الى ولا يذهب
ذلك الى غير النهاية لظهور بعض ادلة بطلان التسلسل ولهذا صرح في كثير
من المواضع بان تلك الآيات انما هي لقوم يعقلون كقوله تعالى ان في خلق

السموات

السموات والارض الى قوله تعالى لقوم يعقلون ثم الحق ان ذات الواجب مخالف
لسائر الذوات لئلا يلزم وجوب الممكن او امكان الواجب فذهب نفاة الاحوال
الى ان الحق لا يتميز عنها بذاته المخصوصة لا لامر زائد عليه واليه ذهب
الاشعري وابو الحسين البصري فهو منزه عن المثل والند وقال قدماء المتكلمين
ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات وانما يمتاز عنها باحوال اربعة الوجوب
والحياة والعلم التام والقدرة التامة او بحالة خامسة يسمى الالهية الموجبة
لهذه الاربعة فانه تعالى لو شارك غيره في الذات لكان بالتعين فيتميز فالوجوب
ان كان الذات فيلزم وجوب الممكنات او مع الخصوصية فيلزم امكان الواجب
لتركبه قالوا الذات ينقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك
والجواب ان المشترك مفهوم الذات وهو امر عارض للذوات
المخصوصة فالادلة المذكورة في اشتراك الوجود لا يفيد الا اشتراك
مفهوم الذات وصدقه على جميع الذوات وتشاركها في الحقيقة والحق
ان كونه تعالى ازليا ابديا غني عن البيان فانه لما ثبت ان الصانع تعالى
واجب وجوده ممتنع عدمه فقد ثبت انه ازلي ابدي الثاني في التنزيهات
اى سلب ما لا يليق بالواجب عنه الواجب لذاته لا جزء له والا لامكن
لان كل مركب يحتاج الى الجزء والاحتياج ينافي الوجوب ولا تعدد فلا افراده
هذا نفي التعدد بحسب الجزئيات بان يكون الموجود واجبين او اكثر
كما ان الاول نفي التعدد بحسب الاجزاء بان يتركب من جزئين او اكثر
لان ما به الامتياز اما نفس الماهية او جزؤها او لازمها فلا تعدد وهو ظاهر

وقد يستغني عن غيره او ينفصل فلا وجوب لان الاحتياج يحتاج الى المنفصل
ليتميز عن غيره فلا يكون واجبا لان الاحتياج ينافي الوجوب وايضا لو كان
في الوجود الهان قادرين لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذ
المقتضي للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان فيلزم المحالات كالاستناد
اليهما بدون لا وقوع ما قصده الواجبان اما بهما معا فلا استقلال و
هو خلاف المفروض مع انه ينافي الوجوب او بكل منهما فيتوارد العلتان
على المعلول الواحد وهو ايضا او باحدهما فترجيح بلا مرجح فلو تعدد الاله
لم يوجد شيء من الممكنات ولان احدهما ان لم يتمكن من ضد ما قصده
الاخر عجز لانه لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه اعني ارادة الضد وان
يتمكن فان وقعا معا لزم اجتماع الضدين والا اي وان لم يقعا
معا لزم عجزهما لانه لم يقع مراد احدهما مع ارتفاع مثل الحركة والسكون
اذا فرض في ضدين لا يرتفعان ولزوم الترجيح بلا مرجح على تقدير
عدم وقوع مراد احدهما لا ان ارتفاع مثل الحركة والسكون على
تقدير عدم وقوعهما معا فالنشر على ترتيب اللف ولانهما ان
اتفقا على كل مقدور فالتوارد والا فالتمانع والمقدمات كلها
ظاهرة سوى امكان مخالفة احدهما للاخر وارادة ضده اذ ربما يمنع
لان الممكن في نفسه ربما يصير ممتنعا بحسب شرط ككون الجسم في

ان لم يقع مرادهما او مراد احدهما

بلغ مقابلة

هذا الجز

بلغ

هذا الجز حال الكون في حيز اخر واجيب بان الممكن في ذاته ممكن على كل حال
والمنع فيما ذكرتم من الاجتماع لكنه ههنا فلزوم المحال انما هو من وجود الالهين فان
كل منهما عالم بوجوه المصالح والمفاسد فاذا علم المصلحة في احد الضدين
امتنع ارادة الاخر قلنا لو سلم ان الارادة تابعة للمصلحة نفرض
الكلام فيما اذا استوت في الضدين وجوه المصالح فان قيل ما ذكرتم
لازم في الواحد اذا اوجد المقدور فانه لا يبقى قادرا عليه ضرورة امتناع
ايجاد الموجود قلنا عدم القدرة بناء على تحصيل الحاصل ليس
عجزا انما العجز هو عدم القدرة بناء على سد الطريق بها وهذا
البرهان يسمى برهان التمانع هذا واعلم انه يمكن اثبات التوحيد بالادلة
السمعية كاجماع الانبياء على الدعوة الى التوحيد ونفي الشرك والنصوص القطعية
من كتاب الله تعالى لان بعثة الانبياء وصدقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف على
الوحدانية والى اثباته بقوله وفي النصوص القطعية كثرة نحو قوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اشارة الى دليل التمانع والمشركون المخالفون
في هذه المسألة هم الثنوية القائلون بالنور والظلمة والمجوس القائلون باهرمن
ويزدان والمنسوبون للولد لله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وعبدة الاصنام في
الوثنية الا انهم لا يقولون بوجود الالهة ولا يصفون الاوثان
[illegible]

بالصفات الالهية وان لم يطلقوا عليها اسم الاله بل اتخذوها تماثيل الانبياء
والزهاد واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توسلا بها على زعمهم
الفاسدة الى ما هو حقيقة لكن يلزمهم القول بذلك لاستلزام
استحقاق المعبودية الوجوب وهم قائلون باستحقاقها للاصنام
واما القائلون بقدم الصفات وهم الاشاعرة حيث جعل الكل
وصف معنى قديما فيقولون هو قادر بقدرة قديمة غير ذاته تعالى
وكذا او خلق الحيوانات لافعاله والشيطان للقبائح على خلاف مشيئة الله
تعالى وهم المعتزلة وخلق العقول للنفوس وبعض الاجسام وخلق
العقول والافلاك لما في عالم العناصر وهم الفلاسفة فبيان القول في
التوحيد الا ان القول بذوات القديمة الموجودة لذواتها مستقلة
كما ذهب اليه الفلاسفة خطأ هائل فرجع التوحيد عند الاشاعرة الى
نفي تعدد الخالق وعند المعتزلة الى نفي تعدد القديم وعند الفلاسفة الى
نفي تعدد الواجب لذاته لا غير والواجب ليس بجسم وان ذهب اليه بعض اهل
الحق لان كل جسم مركب من اجزاء عقلية ووجودية ومقدارية وكل مركب
محتاج الى جزئه والوجوب ينافي الاحتياج ولا عرض لاحتياج العرض
الى المحل ولا متحيز المفهوم المقدم الحيز لانه تعالى قديم ولا قديم سواه
بل وجوده اي وجوب الحيز ينافي امكان الواجب تعالى لان المتحيز محتاج
الى الحيز بحيث يستحيل وجوده بدونه دون العكس لجواز الخلاء ولا جوهر لانه

عند

عند المتكلم هو المتحيز بالذات وعند الحكيم ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وذلك انما يتصور
فيما كان وجوده غير ماهيته ولو اريد بالجوهر القائم بنفسه وبالجسم الموجود فيمتنع شرعا واحتياطا لان اطلاق
الاسماء عليه توقيفي ولا توقيف بهما ولا ايهام بما عليه المجسمة فيحمل شرعا على ما اشار اليه الاول واحتياطا
الى الثاني ثم اشار الى بعض اقوال المجسمة القول بانه جسم على صورة انسان فقيل شاب امرد وقيل
شيخ اشمط او غيره كما نقل عن مقاتل بن سليمان انه مركب من لحم ودم وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء
طوله سبعة اشبار من شبر نفسه وفي جهة العلو مماس للعرش او محاذ له ويتمسك بان كل موجود جسم او جسماني
او متحيز فيه ومتصل بالعالم او منفصل عنه بجهة تعالى عن ذلك علوا كبيرا او لبعض الجهلة اقوال سخيفة اخر اسندت
دون ذكرها تمسكوا بالنصوص من الايات والاحاديث الدالة بظاهرها على خلاف ما هو الحق كوجود الرحمن على العرش
استوى وجاء ربك والملك صفا صفا اليه يصعد الكلم الطيب وحديث النزول في ليلة الجمعة ... واما
اجمالا مع القول بالوقف على الا الله فيقول الاستواء معلوم والكيف مجهول والبحث عنها بدعة واما
تفصيلا على القول بالوقف على الراسخون في العلم فيقول الاستواء الاستيلاء وجاء ربك اي امره واليه
يصعد الكلم الطيب اي بتفضيله لان الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك
ما يستدعيه عظم الشأن وعلو الرتبة والتخصيص بالليل لانه مظنة الخلوات وانواع الخضوع و
العبادات ولا يتحد بغيره لما سبق من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا ولزوم الانقلاب ان
صار ممكنا كغيره او اجتماع الوجوب والامكان ان كان واجبا كما كان ولا يحل في غيره لان
في الحلول احتياجا ويستحيل ان يعرض للحال المطلق الاحتياج والا لزم الانقلاب او الامتناع
ولان معنى الحلول هو التبعية في التحيز فيلزم كونه متحيزا وقد ثبت بطلانه واليه اشار بقوله و
امتناع التحيز وحكي الحلول والاتحاد عن النصارى في حق عيسى عليه السلام وعن بعض الغلاة
في حق علي رضي الله عنه وعن بعض الصوفية ... تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

ويمتنع اتصافه بحادث اي الامور الموجودة بعد عدمها لانه تغير تنزه الله تعالى عنه حادث
لكان ذاته تعالى متأثرة عن غيره وهو محال لانه تعالى لا يتأثر عن غيره ورد عليه انه
ان كان المراد بتأثره عن غيره حصول صفة له بعد ان لم تكن فهو مصادرة وان كان
المراد ان هذه الصفة يحصل في ذاته من غيره فممنوع لجواز ان يكون الحادث
معلول الذات بطريق الاختيار او الايجاب بان تقتضي صفة كمالية مثلا عقيب الافراد
مشروطا ابتداء كل بانقضاء الاخر في الازل وللانقلاب تنزه الله عنه وايضا فيلزم
الحادث به اتصافه لجواز زواله واللازم باطل بيان للملازمة ان القابل يلزم من لوازم الذات
واللازم الانقلاب من الامتناع الى الامكان فقوله للانقلاب بيان للملازمة وايضا
بطلان اللازم فلان القابل بغيره وصحتها اذ لا يلزم صحة الطرفين اذ لا قبل ان جهة
وجوده الحادث ازلا ورد عليه ان ازلية الصحة لو وجب زوال ضده فيلزم عدم الخلو
عن الحادث تنزه الله تعالى اي الحادث بذاته تعالى لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث
حادث وما لا يخلو عن الحوادث حادث ولا يخفى ان مقدمات هذا الدليل كلها في
حيز المنع واما الاتصاف بما له تعلق حادث من الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة او بما
يتجدد من السلوب والاضافات الى ما لم يكن متحققا كونه غير رازق ثم ثبتت رازقا
لعمرو المولود والاحوال كالمعية والقبلية فليس من الممتنع اشارة الى دفع ما احتج به
الخصم من انه تعالى متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع
والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى وانه تعالى
صار خالقا للعالم بعد ان لم يكن وقد اثبتوا له تعالى الاضافات الموجودة في
الخارج عندهم والجواب في الكل بان التغير انما يكون في الاضافات والتعلقات

والانقلاب ممتنع

غير صحة الازلية

قال في المواقف

قال في المواقف **تنبيه** الصفات تنقسم الى حقيقية محضة وحقيقية ذات اضافة والى اضافية
محضة ولا يجوز التغير في الاول مطلقا ويجوز في الثالث مطلقا واما الثاني فيجوز في تعلقه
انتهى اقول القسم الثالث صفات الفعل وهي عند الاشاعرة ما اشتق من امر خارج
كالخالق والرازق لاشتقاقهما من الخلق والرزق وعندنا ما يجوز سلبه عنه في الجملة
فانه كان في الازل ولم يكن خالقا ورازقا وليس المراد انه يتجدد له صفة حادثة كما زعم
طائفة من المعتزلة لانه اجل واعظم من ان يكون محلا للحوادث بل المراد انه فعل
هذه الاشياء واوجدها من غير تغير في ذاته وحدوث صفة له

الفصل الثالث

في الصفات الوجودية وتعالى له صفات الذات وهي عند الاشاعرة ما قام او اشتق
من معنى قائم به كالعلم والعالم وعندنا ما لا يجوز سلبه عنه قط فان العلم مثلا عندهم صفة
زائدة قائمة بذاته تعالى ولا ينفك ذاته عنها ابدا ازلا وابدا وهذا غير صحيح عندنا اذ لا
لا قديم الا هو بل ذاته المقدسة علم لكل معلوم وبه علم بوجود التغير انما هو في المعلوم
والعلم واحد في الحالتين والى ما ذهب اليه اصحابنا اشار بقوله وهي اي تلك
الصفات موجودة قديمة زائدة على الذات بمعنى انه عالم بعلم قادر بقدرة وهكذا
باقي الصفات اذ لا يعقل من العالم الا من له علم هذا من الوجوه المزيفة التي استدلت
الاشاعرة بها في دعواهم وهو آيل اما الى القياس الغائب على الشاهد واما الى التمسك
باللغة وان يرجع بالاخرة الى القياس المذكور تقرير الاول ان علة كون الشيء عالما في
الشاهد هو العلم فكذا في الغائب وتقرير الثاني ان العالم في عرف اللغة لا شك انه
من قام به العلم فحد العالم هاهنا من قام به العلم فكذا حده هناك وبطلانهما واضح
اما الاول فلما استضعفه صاحب المواقف في المقصد الخامس في المرصد السادس

حيث قال الطريق الثالث من تلك الطرق الضعيفة قياس الغائب على الشاهد
ولا بد فيه من اثبات علة مشتركة بين المقيس عليه وهذا الاثبات بطريق اليقين
مشكل لجواز كون خصوصية الاصل الذي هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه
او كون خصوصية الفرع مانعا لوجوده فيه وعلى التقديرين لا تثبت بينهما علة
مشتركة واما الثالث فلان اعتبارات اللغوية مما لا يعتد به في المطالب
العقلية على انه لا يعتبر في اللغة في معنى المشتق قيام مبدئه غاية انه في اكثر المواد
المواد يستلزم ذلك الا ترى انه صح بحسب اللغة الضوء مضيء ولا يقوم به ضوء وانه يعتبر
المشتقات في الفارسية ما لا يتعرف قيام المبدا فيقال العالم معناه دانا والقادر توانا و
هكذا ومنها قوله ولو كان علمه ذاته لما افاد حمله تقريره ان مفهوم كونه عالما لو كان نفس ذاته لم
تعد حملها على ذاته وكان قولنا الله عالم بمنزلة قولنا ذاته ذاته واللازم باطل فان حمل هذه الصفات
على مفهوم الذات مفيد فائدة صحيحة وفيه نظر لان غاية ما يدل عليه هذا الدليل زيادة مفهوم العالم
ونظائره من الصفات على مفهوم الذات ولا نزاع فيه وانما النزاع فيما صدق عليه هذا المفهوم
وحقيقة الذات فاين هذا من ذاك ومنها قوله ولم تتميز الصفات ان اراد التميز الحقيقي فمسلم ولا
ضير فيه وان اراد الاعتباري فممنوع وجاز اتصافه بما يتصف به الذات تقريره ان الصفات
لو كانت عين الذات كانت متحدة معه فيلزم جواز اتصاف الصفات بما تتصف به الذات و
التالي باطل فالمقدم مثله والملازمة بينة والجواب منع بطلان التالي واستدل الرازي بانه لو كان
الصفات عين الذات والذات شيء واحد كان الاستدلال على كونه عالما يغني عن الاستدلال
على كونه قادرا وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم والجواب ان ذلك مبني على الخلط بين
المفهوم والفرد اما لو كان المراد ان الذات عين المفهومات الكلية كان لما ذكره وجه في الجملة و

واذا كان

واذا كان المراد ان الذات بذاتها عين افراد تلك المفهومات فهو في غاية السقوط لان قولنا الذات عالمة
في منزلة قولنا الذات عين فرد لهذا المفهوم والاستدلال عليه لا يغني عن الاستدلال على انها عين فرد
لمفهوم اخر وذهب [illegible] والمعتزلة الى عينية الصفات بمعنى ان ذاته تعالى يترتب عليها ما يترتب على الذات
والصفة مثلا ان ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم بخلاف ذاته
فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة بل جميع الاشياء منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا
الاعتبار علم وكذا الحال في باقي الصفات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار وليس المراد ان المفهومات
الكلية التي لهذه الصفات عين الذات مثلا لم يريدوا ان العلم بالمعنى الذي يعبر عنه بدانستن عين الذات
بل ارادوا بالعلم مبدا الانكشاف وقالوا ان افرادها في الممكنات زائدة على ذواتها فان العلم الذي هو
مبدا الانكشاف في زيد زائد على ذاته فزيد ليس بعلم بل هو عالم بعلم زائد على ذاته واما في
الواجب فعين ذاته بمعنى ان ذاته بذاته مبدا الانكشاف لا بصفة زائدة عليه فذاته
بذاته علم وعالم وبما قررنا لك يظهر ان المستدل الملزم لهم بمعنى عينية الصفات لم يوفق
بين المفهومات الكلية وافرادها وقالت المعتزلة فيه استكمال بالغير تقريره ان
صفة الله صفة كمال فلو كانت زائدة على الذات يلزم ان يكون هو ناقصا لذاته
مستكملا بغيره الذي هو تلك الصفة وهو باطل اتفاقا وتعليل العالمية بالعلم مع انها
واجبة فلا احتياج الى الغير وتكثير القدماء حتى قال الرازي النصارى كفروا بانهم
اثبتوا ثلاثة قدماء واصحابنا قد اثبتوا تسعة ثم اشار الى الجواب عن الادلة
بقوله قلت لا عين ولا غير ولا يخفى ركاكة هذا الاصطلاح وانه مما يأباه العقل
السليم ولو سلم المغايرة فلا نسلم امتناع الاستكمال بمعنى ثبوت صفة
الكمال له بل المحال هو استفادة نوع صفة كمال من غيره وفيه ان العقل

السليم حاكم بان الواجب لذاته لا يفتقر في ذاته وفيما يتوقف عليه ذاته الى
غيره مطلق ذاته لا كمال للقديم في اتصافه بصفة كمال هو غيره لان الغيرية
يستلزم افتقار الذات المستلزم للامكان وانما يكون ذلك كمالا في الشاهد
الممكن الناقص فهذا ايضا آيل الى قياس الغائب على الشاهد وقد عرفت
ما فيه والى الثالث نقول والكل تعدد الذوات القديمة كما الزم النصارى
وفيه انهم لم يثبتوا ذواتا ثلثة بل هذا افتراء من اصحاب المصنف عليهم
للتفصي عن هذا الايراد فانهم يقولون ان الله جوهر واحد ثلثة اقانيم
هي الوجود والعلم والحيوة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح
القدس ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة قالوا اي المعتزلة
في نفي الصفات لو كانت زائدة يلزم قيام المعنى الذي هو البقاء بالمعنى الذي
هو الصفة وهو محال قلنا المستحيل قيام العرض بالعرض لا يخفى عدم التمامية
ايضا اذ الرعة مثل عرض قائم بالحركة والمعنى اعم اذ يجوز ان يكون من
قبيل الصورة ولو سلم امتناع قيام المعنى بالمعنى فبقاء الصفة باقية
ببقاء الذات لا يخفى ان بقاء الصفة ببقاء الذات على تقدير زيادة
الصفات غير معقول او نقول بقائها اي بقاء الصفات عينها فلا
يكون زائدة عليها ليلزم قيام المعنى بالمعنى قالوا لو كانت الصفات
غير متحدة زائدة فاذا تعلق علمه وقدرته بشيء وتعلق علمنا و
قدرتنا به من وجه واحد يجب تماثل قدرته وعلمه قدرته ان هذه
وعلمه فلا يختلف اثارهما فيلزم امّا قدمهما او حدوثهما معا لان

المتماثلات

المتماثلات يجب اشتراكها في اللوازم قلنا التماثل ممنوع اذ المتماثلات قد يشترك في
لازم واحد ولو سلم فلا نسلم الاشتراك في القدم والحدوث لان المتماثلات قد يختلف فيهما
كالوجود بالنسبة الى الواجب والممكن هذا والمعتمد في ذلك عند اكابر الامامية رحمهم الله ما ورد
عن اهل البيت صلوات الله عليهم من الاخبار المتواترة الدالة على ان القول بزيادة الصفات فهو شرك وايضا
لو كانت زائدة فان كانت وجودا لتها واجبة لزم تعدد واجب الوجود وان كانت ممكنة لزم
افتقار الواجب بالذات الى الممكن وايضا يلزم ان يكون حقيقة الالهية مركبة وكل مركب محتاج
الى جزئه وجزئه غيره فيكون ممكنا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والى هذا المعنى اشار امير المؤمنين
ومقتدى قوافل الدين صلوات الله وسلامه عليه حيث قال اول الدين معرفته وكمال معرفته
التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات
عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصف الله سبحانه
فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله صدق صلوات الله وسلامه عليه
وعلى الائمة الطاهرين من ولده ولعن الله على اعدائهم وغاصبي حقوقهم اجمعين الى يوم الدين
فان قيل لو كان المراد بالمقسم الالهية الذات فلا يلزم من اثبات الصفات الزائدة تركب
في الذات ولو كان المراد هناك ذاتا وصفة متعددة قائمة بتلك الذات فليس الا
الا ملاحظة الموصوف مع الصفات قلنا لحاتا الشق الثاني فعولكم ليس هناك الا ملاحظة
الموصوف مع الصفات قلنا ان اراد انه ليس هناك موصوف وصفة قائمة به
في نفس الامر وانما التعدد بحسب ملاحظة مفهوم العالم والقادر وغيرهما فنعم الوفاق
وان اراد انه يتحقق هناك ملاحظة الموصوف مع الصفة القائمة به فهو كلام لغو
لا اثر له في دفع الاستدلال وقد اول كلام مولانا امير المؤمنين صلوات الله عليه بانه يمكن ان يكون

القائلون بالتثليث جمهور النصارى الملكانية والنسطورية واليعقوبية

(المراد الصفات التي هي غير الذات بالكلية وتلك الصفات ليست مغايرة بالكلية ولا يخفى
ركاكته على من له ادنى تدبر فمنها اي من تلك الصفات القدرة فهو سبحانه قادر في الازل
على الايجاد في لا يزال بمعنى انه يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته
بحيث يستحيل انفكاكه عنه واليه ذهب المليون قاطبة واما الفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان ايجاد
العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته ويمتنع خلوه عنه واشار الى ادلة القدرة بقوله
لاستناد الحوادث اليه وفاقا تقريره انه لو لم يكن قادرا لزم ان لا يستند الحوادث اليه
واللازم باطل بالاتفاق من المليين والحكماء فالمقدم مثله بيان الملازمة ان اثر القديم الموجب
لا يكون حادثا ولاستلزام ارتفاع ما ثبت بالايجاب ارتفاع الموجب تقريره ان الحوادث
قد انعدم وزول فلو كان ايجاده تعالى على طريق الايجاب لزم ارتفاع الفاعل عند ارتفاعه
لئلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة واللازم باطل بالاتفاق ولان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه ولامتناع استناد مواضع الكواكب والاقطاب واختلاف الاوضاع
والاشكال الى غير المختار لان اختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها لو لم يكن
بقادر مختار لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب الى جميع اجزاء البسيط على
السواء وكذا اختلاف الاجسام بالاوصاف واختصاص كل بما له من اللون
والشكل والطعم والرائحة وغير ذلك لابد ان يكون لمخصص لامتناع التخصيص
بلا مخصص فذلك المخصص لا يجوز ان يكون نفس الجسمية او شيئا من لوازمها
لكونها مشتركة بين الكل وننقل الكلام الى اختصاصه بذلك الجسم فاما ان يتسلسل
المخصصات او ينتهي الى قادر مختار بناء على ان نسبة الموجب الى الكل
على السواء وقد تمسك في اثبات كونه تعالى قادرا بالادلة السمعية الاجماع و

وغيره

وغيره من النصوص القطعية كالكتاب والسنة فمنها ما يدل اجمالا على انه خالق الكل لا خالق
سواه ومنها ما يدل تفصيلا على انه خالق السموات والارض والظلمات والنور و
الموت والحياة وغير ذلك من الجواهر والاعراض

تمسك المخالف بان تعلق الارادة لا يكون الا لمرجح ويتسلسل احتج الحكماء على الايجاب
بوجوه اقواها التي ذكرها والجواب عنها الاول انه لو كان قادرا لاحتاج عند تعلق القدرة
باحد المقدورين الى مرجح من غير خارج والا لزم انسداد باب اثبات الصانع وينتقل الكلام الى
تاثير في ذلك المرجح ولزم التسلسل في المرجحات اشار اليه بقوله وبانه تعلق الارادة
اما قديم فيكون الاثر قديما لامتناع التخلف عن تمام العلة او تعلق الارادة حادث فيتسلسل
الحوادث لانه يحتاج الى تعلق حادث اخر وهكذا فيتسلسل التعلقات الى ما لا نهاية الثاني
ما اشار اليه بقوله وبان الاثر انما يصدر بعد تمام الشرائط فلا اختيار تقريره ان
القدرة على الشيء بمعنى امكان صدور الفعل والترك فكان المؤثر ان استجمع شرائط
التاثير وجب الصدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع امتنع ضرورة
امتناع وجود الاثر بدون المؤثر والثالث ما اشار اليه بقوله وبان الاثر الممكن ان كان اولى لزم
الاستكمال بالغير وهو محال او لا اولى وان لم يكن اولى فالعبث وهو متعال عن ذلك و
الرابع ما اشار اليه بقوله وبانه لو امتنع صدور الاثر عنه في الازل لزم الانقلاب حين
صدوره عنه في لا يزال او امكن فاستناد الازلي الى المختار لان امكانه في الازل
مع الاستناد الى القادر في قوة امكان استناده الى القادر مع كونه في الازل والحق

السادس بقوله وبازاء الاثر اما ان يكون معلوم الوجود فيجب او معلوم العدم فيمتنع
والا لزم الجهل ووجه الحصر ظاهر بناء على عمومية العلم فلا يكون موجدا حتى يكون صدوره
عنه بالاختيار واجيب عن الاول بان المرجح تعلق الارادة لذاتها ولا يحتاج تعلق
ارادة المختار الى امر متجدد الى داع كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان
فلا يتسلسل على ان التعلقات اعتبارات عقلية ينقطع التسلسل فيها بانقطاع
الاعتبار ثم لا نسلم انه لولا الافتقار الى مرجح لزم انسداد باب اثبات الصانع
فان المفضي الى ذلك ترجح الممكن بلا مرجح لا ترجيح القادر احد مقدوريه بلا مرجح
وعن الثاني بقوله وما يجوز تعلق الارادة في الازل بايجاده في وقته فلا يلزم قدم
الاثر ولا تسلسل الحوادث ويمكن الجواب باختيار الشق الثاني ايضا بوجهين
الاول منع الملازمة الثانية بان الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار فالاثر ممكن في
نفسه واجب بالنظر الى الشرائط والثاني ان حدوث تعلق الارادة يجوز ان يكون
لذاتها من غير افتقار الى حدوث تعلق اخر وعن الثالث بقوله والوجوب با
لاختيار لا ينافي الاختيار فالاثر ممكن في نفسه واجب بالنظر الى الشرائط
والمراد بالمحقق الطوسي قدس الله روحه القدوسي في التجريد حيث قال ويمكن عروض
الوجوب والامكان للاثر باعتبارين فان قيل فما الفرق بين الموجب والمختار
قلنا على تقدير وجوب الفعل من القادر يستوي الطرفان بالنظر الى ذاته
مع قطع النظر عن تعلق الارادة فوجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق الارادة
به ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته به بالفعل بدلا من الترك وبالعكس و
اما الموجب فانه متعين تاثيره في احدهما ويمتنع في الاخر عقلا وعن الرابع

بقوله

بقوله والاولى في نفسه او للغير لا يكون عبثا ولا شك في اولوية الاثر
بالنسبة الى الغير والحاصل انا لا نسلم ان الفعل اذا لم يكن اولى للفاعل
كان عبثا لم لا يكفي في نفي العبث كونه اولى في نفسه او بالنسبة الى الغير من
غير ان يكون تلك الاولوية بالنسبة الى الفاعل وان سمي مثله عبثا بناء على خلوه
عن نفع للفاعل فلا نسلم انتفائه عن الواجب فحاصل الجواب يرجع الى اختيار
الشق الثاني ومنع الملازمة او منع بطلان التالي وعن الخامس بقوله والحادث
ممكن في الازل ممتنع بكونه اثر المختار تعالى وهو ممكن بالذات ممتنع بالغير
والانقلاب انما يلزم لو كان الامتناع ذاتيا فقوله بكونه اثر المختار
او المراد تعلق وجوده بسبب قدرته عليه فيحول الى المقدمة القائلة
العلم تابع للمعلوم ثم اشار الى عمومية القدرة بقوله ثم قدرته غير
منقطعة اي ليست موصوفة بالتناهي لا ذاتا ولا تعلقا لان
التناهي من خواص الكم ولا كم ثمة ولا مقتصرة على بعض الممكنات
بل يعم جميعها لان المقتضي للقادرية هو الذات لوجوب استناد
صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب
والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية فالله على كل
شيء قدير لان نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا
ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا بناء على ما هو الحق من
ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا وخالف
بعض المعتزلة وهو النظام ومتابعوه في القبائح قالوا لا يقدر

على فعل القبيح لانه مع العلم بقبحه سفه وبدونه جهل وكلاهما نقص والجواب
على راى الاشاعرة انه لا قبح بالنسبة اليه والحق في الجواب ان يقال عدم
الفعل لوجود الصارف لا ينفي القدرة والبعض اى الجبائية في مقدور العبد
بدليل التمانع والجواب اما على راى الاشاعرة فهو انه مبني على تاثير
القدرة الحادثة وعلى راى المعتزلة ان الله تعالى اقدر عليه
من العبد فتاثير قدرته فيه يمنع من تاثير قدرة العبد فيه والبعض
هو ابو القاسم البلخي ومتابعوه في مثله اى مثل مقدور العبد

لانه اما طاعة او معصية او خال عنهما والكل محال والجواب

انها اعتبارات بعرض للفعل بالنسبة الينا واما فعله
تعالى فهو منزه عن هذه الاعتبارات فجاز ان يصدر عن الله تعالى مثل
فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف في العوارض

لا ينافي التماثل في الماهية ثم ما مر من ان الاختلاف كان
في شمول قدرته تعالى بمعنى كونه قادرا على
كل ممكن سواء تعلق به القدرة والارادة فوجد

فوجد ام لا

فوجد ام لا فلم يوجد اصلا او وجد بقدرة مخلوق
وقد يعتبر شمول قدرته بان كل ما يوجد من الممكنات
فهو معلول له بالذات او بالواسطة وهذا مما لا
نزاع فيه لاحد من القائلين بوحدة الواجب
وانما النزاع في كيفية الاستناد ووجوه الوسائط و
تفاصيلها وان كل ممكن الى اي ممكن
يستند حتى ينتهي الى الواجب واليه اشار
بقوله وبالجملة فالكل مستند ابتداء الى الله تعالى
عندنا معشر الاشاعرة واعم من ان يكون
بواسطة او ابتداء عند غيرنا من
المتكلمين وهم المعتزلة وبلا ا

اعتبار و ابتداء و وسط او بواسطة اي ما
باعتبار واسطة عند الفلاسفة فانهم ذهبوا الى
ان الصادر عنه تعالى بلا واسطة هو العقل الاول
وهو مصدر لعقل ونفس وفلك وهكذا يترتب
المعلولات مستندا بعضها الى البعض ومنها
العلم اعلم ان العقلاء والمتكلمين والحكماء
اتفقوا على اثبات العلم له تعالى الا شرذمة
لا يعبأ بهم وللمتكلمين في اثباته مسلكان
الاول ما اشار اليه بقوله لاستناد العالم مع احكا
احكامه وانتظامه اليه تقريره ان فعله تعالى
متقن محكم خال عن وجوه الخلل مشتمل على
الحكم والمصالح والعقل السليم يحكم بان فاعل هذه الافاعيل المشتملة

على

على تلك التفاصيل لا يمكن ان يكون جاهلا اما الاول فظاهر لمن نظر
في الافاق والانفس وتامل ارتباط العلويات بالسفليات سيما
في الحيوانات وما هديت اليه من مصالحها واعطيت من الآلات
المناسبة لها واما الثاني فضروري فان قيل ان كان المراد من المتقن
الموافق من جميع الوجوه فالصغرى ممنوع اذ لا شيء من مفردات العالم ومر
كباتها الا ويشتمل على مفسدة وان كان المراد الموافق على بعض الوجوه
فالكبرى ممنوع اذ ما من اثر الا ويمكن ان ينتفع به سواء كان مؤثره عالما
ام لا كالاحراق والتبريد بالنسبة الى النار والماء قلنا المراد اشتمال
افعال العالم على لطايف الصنع وبدايع الترتيب وان اشتمل بالعرض على نوع
من الخلل ويمكن ان يكون فوقها ما هو اكمل منها والعلم بان ذلك لا يصدر
الا من العالم ضروري سيما اذا تكرر ونوقض بفعل النحل تلك
البيوت المسدسة المتساوية بلا فرجار ومسطر بما فيها من الحكم
والمصالح ورد بمنع عدم علمه بذلك لجواز ان يخلق الله تعالى
فيه علما بذلك او يلهمه حالا لفعل الا ما هو مبدا لذلك الفعل والثاني
ما اشار اليه بقوله ولكونه قادرا مختارا لما مر وكل قادر فهو عالم
لان القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك
الا مع العلم وقد اعترض عليه منع كلية الكبرى اذ قد يصدر
عن النايم والغافل فعل قليل متقن وحكم الامثال واحد ورد
بمنع الملازمة اذ الضرورة فارقة ثم لما استدل بعضهم في اثبات

كونه تعالى عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع
فان ماخذه الكتاب مثل قوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين
والسنة مثل قوله صلى الله عليه وآله لا يجتمع امتي على الخطا
وقصد بقدر انما يكون من معجزة ودلالة المعجزة عليه لانها فعله
بيد من يدعي الكذب ويفتري عليه فعلم انه ارسله ورضي
بما يقول عنه ومعلوم ان ذلك موقوف على العلم بان المرسل
عالم بخلاف مثل القدرة والكلام يعني اثبات مثل القدرة والكلام
من الصفات الثبوتية بالسمع صحيح فقول صحة اثبات كونه تعالى
متكلما بالسمع ظاهر لعدم توقف صدق الرسول على اثبات
الكلام له تعالى ولكن صحة اثبات القدرة لا يخلو من اشكال فتامل
وعلمه تعالى لا ينقطع ولا ينقضي بل يعم المفهومات كلها الواجبة
والممكنة والممتنعة بمثل ما مر في بحث القدرة وهو ان الموجب للعلم هو الذات
والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات
الى الكل سواء وخالف بعضهم وهم الدهرية في العلم بذاته لعدم
الاثنينية فان العلم نسبة ولو سلم فالتغاير الاعتباري كاف لتحقق
النسبة او بالعلم للزوم لا تناهي الصفات اذ لو علم علمه وعلمه بعلمه
وهكذا لزم التسلسل والجواب انه تسلسل في الاضافات مع
انه قد يكون علمه بعلمه نفس علمه كما قال الرازي والقاضي
كل شيئين لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالعلم قد يتعلق

بهما

بهما علم واحد او بغير المتناهي لاستحالة وجوده تقريره ان
المعقول متميز وكل متميز موجود بيان الصغرى ان العلم
اما نفس التميز او صفة يوجبه ولانه لو لم يتميز عن غيره لم يكن
هو بالمعقولية اولى من غيره والكبرى غني البيان فلو تعلق
علمه بغير المتناهي لزم وجوده واللازم بين البطلان او بالمعدوم
لانه نفي محض فلا يكون متميزا وكل معلوم متميز والجواب
منع المقدمة الاولى ان اريد التميز بحسب الذهن والثانية
ان اريد بحسب الخارج وخالف جمهور الفلاسفة في العلم
بالجزئيات لتغيرها فاذا علم مثلا ان زيدا في الدار الان
ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه
ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير
والثاني الجهل ورد بان من الجزئي ما لا يتغير كذاته تعالى
وذات العقول وبان تغير الاضافة لا توجب تغير المضاف
فلا يلزم التغير الا في مفهوم اعتباري ولا محذور فيه كالقديم
توجد الاول موجود فقط قبل الحادث ثم معه ثم بعده
ولا يلزم تغير فيه بل في امر اعتباري وهذا ما قيل
ان علم الباري بان الشيء الفلاني سيوجد هو نفس علمه
بانه وجد فان من علم ان شيئا مخصوصا سيوجد
غدا وكان علمه ثابتا مستمرا الى الغد بلا غفلة فعند وجوده

ذلك الشيء المخصوص قد يعلم بهذا العلم انه سيوجد غدا وكان
علمه ثابتا مستمرا الى الغد بلا غفلة فعند وجود ذلك
وجد الآن وانما يحتاج الى علم آخر لطريان الغفلة والباري
تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه
سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم تغير في علمه وهذا مأخذ
من قول الحكماء ان علمه تعالى ليس علما زمانيا فلا يكون
ثمة حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة
للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه فمن كان علمه محيطا
بالزمان غير محتاج في وجوده اليه لا يتصور في حقه حال
ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه عالم بجميع الحوادث
الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها
واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل
بل يعلمها علما متعاليا عن الذهول ثابتا ابدا لدهر منزها
عن الدخول تحت الازمنة وهذا معنى قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات
على وجه كلي كما قاله بعض اماجد الافاضل وبالجملة فالعلم
لا يتغير بتغير المعلوم كما لا يتكثر بل التغير والتكثر يكونان
في الاضافات بمنزلة المرآة ينكشف بها الصور المختلفة
المتكثرة وهذا انما يصح اذا لم يجعل نفس الاضافة بل
يجعل صفة ذات اضافة والوجه ظاهر وقد اشرنا اليه

سابقا

سابقا فتذكر ومنها الارادة وهي في اللغة نزوع النفس وميلها
الى الفعل بحيث يحملها عليه ويقال للقوة التي هي مبدأ النزوع
والاول لا ينفك عن الفعل لانه سبب تام له والثاني قبل الفعل
وقد ينفك عنه وكلاهما الارادة الحادثة التي فسرت في بعض الروايات
بانها نفس الايجاد واحداث الفعل وهي من صفات الفعل التي يصح
سلبها عنه تعالى والى هذا المعنى اشار الصادق صلوات الله عليه
في رواية عاصم بن حميد بقوله عليه السلم لم يزل الله تعالى عالما قادرا ثم
اراد ومما نقلنا لك من التفسير يندفع ما اورده بعض الجهلة
من ان قوله عليه السلم ثم اراد يدل على اتصافه تعالى بارادة حادثة
كما هو مذهب طايفة من المعتزلة وهو باطل لاستحالة اتصافه
تعالى بالحوادث وثانيهما الارادة التي هي من الصفات الذاتية
التي لا يتصف الذات بنقيضها ازلا وابدا وهي التي وقع النزاع فيها
ثم الكلام فيها في تصويرها والثاني في اثباتها بالبرهان اما الاول
فعند الحكماء ارادته قال الشيخ العناية هي احاطة علم الاول تعالى
بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلمه
الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان
الخير في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق كذا
انتهى وقريب من ذلك ما ذهب اليه بعض اصحابنا الامامية
منهم المحقق الطوسي روح الله روحه القدسي وجمهور المعتزلة

فانهم ذهبوا الى ان الارادة هي الداعي وفسروا الداعي بالعلم بالمنافع
والمصالح فالارادة عند هؤلاء عين علمه تعالى بما هو خير النظام
الوجود واخص من العلم المطلق وهي عند اكثر اصحابنا الامامية
رضي الله عنهم وقاطبة الاشاعرة وكثير من معتزلة البصرة
صفة غير العلم وبها تخصص احد طرفي المقدور بالوقوع لكن الا
شاعرة ذهبوا الى انها قديمة زائدة على الذات ~~قديمة على الذات~~
قائمة به كما هو شان ساير الصفات الحقيقية عندهم وقد عرفت
في بحث عينية الصفات ما فيه كما قررناه في الشرح واما المقام الثاني فقد احتجوا
اليه بان الضدين نسبتهما الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع
بها ذلك احدهما الضد لا من غير فرق وكذا النسبة الى الاوقات المعينة
فلا بد للتخصيص بالوقوع دون ضده وللتخصيص وقوعه في
ذلك الوقت المعين من مخصص والا لزم الترجح لا مرجح ثم ذلك
المخصص ليست القدرة لاستواء نسبتها اليهما ولا العلم لانه
ظله وحكاية عنه فيلزم الدور ولا الحيوة ولا السمع والبصر
والكلام اذ لا يصلح شيء منها للتخصيص فاذن هو امر مغاير لها
وهو المطلوب فان قيل الارادة من حيث هي نسبتها الى الضدين
والاوقات سواء فيعود المحذور والجواب قلنا لا نم ذلك
بل هي صفة وتعلقها باحدهما ووقوعه في وقت معين لذاتها
المخصص فلا حاجة الى صفة اخرى وقدمها اى قدم

الارادة لا يوجب قدم المراد دفع لما يقال من انها لا يكون بدون المراد
فيلزم من قدمها قدمه ومن قدمه قدم العالم والجواب ان الارادة
وان كانت قديمة لكن التعلق حادث فلا يلزم قدم العالم وقيل يمكن دفعه
على تقدير قدم المراد ايضا فانه لا يستلزم قدم العالم اذ معناه ان يريد
الله تعالى في الازل ايجاد العالم واحداثه في وقته لكنه يشكل بان
الزمان حيث لا وقت الا ان يجعل امرا اعتباريا فان قيل المراد اما
لازم للارادة فيلزم قدمه او لا فلا يكون الارادة مرجحة بل يكون
المراد معها جائز الوجود والعدم قلنا نعم هو كذلك بالنظر الى نفس
الارادة واما مع تعلقها بالوجود فالوجود مرجح والقول بانها اي
الارادة حادثة قائمة بذاته تعالى على ما ذهب اليه الكرامية ضروري
البطلان للزوم الدور والتسلسل في الارادات لان صدور الحادث
عن الواجب لا يكون الا بالاختيار فيتوقف على الارادة وايضا
يلزم اتصافه تعالى بالحوادث والقول بانها اي الارادة نفس
العلم بالنظام الاكمل كما هو مذهب الحكماء او كون القادر
غير مكره ولا ساه على ما نقل عن الحسين النجار او العلم في فعله
والامر في فعل غيره كما قال الكعبي او الداعية الى الفعل كما هو
راي كثير من المعتزلة فقيل في الغايب خاصة وقيل في الشاهد
والغايب والمراد بالداعية في الغايب ~~العلم بالداعية في الغائب~~
ما اشار اليه بقوله بمعنى العلم بنفع زايد في الفعل وفي

الشاهد العلم والاعتقاد والظن بذلك نفي لما هو معنى الارادة المعلوم
لكل متصف هذا يرجع الى دعوى الضرورة في محل النزاع وقد
دل عليه اى على المعنى المفهوم النصوص القاطعة من الكتاب
والسنة ولا يخفى انه يمكن تاويل النصوص بحيث ينطبق على كل من
المذاهب واستلزامه العقل بالاختيار لا ينافي الاختيار دفع
لما يورد في هذا المقام تقرير الايراد ان الارادة اذا تعلقت
لذاتها باحد جانبي الفعل في وقت معين صحت ذلك الجانب
في ذلك الوقت ويمتنع الجانب الاخر فيلزم الايجاب وسلب
الاختيار وتقرير الجواب ان الوجوب واللزوم بالاختيار لا ينافيه
بل يحققه لانه فرعه ومنها اى من الصفات الثبوتية
الحيوة وقد اتفق العقلاء على انه تعالى حي واختلفوا في معناه
فعند ابي الحسين البصري معناه انه لا يستحيل ان يكون
قادرا عالما وليس للذات صفة باعتبارها يسمى لا استحالة
بل ليس الا الذات الممتنعة بنفسها المستلزم لانتفاء الاستحالة
واذا ثبت كونه تعالى قادرا عالما وجب ان يكون حيا وعند الا
شاعرة انها صفة من شانها ان يصير للذات الموصوفة بها
بحيث يصح عليها القدرة والعلم لان الذات التي يصح عليها
القدرة والعلم مساوية لغيرها فلولا اختصاص الذات
بها لاجله اتصف بهذه الصفة دون غيرها لزم الترجيح وقال

المحقق

المحقق الطوسي قدس الله روحه القدوسي المستند في اثبات
حيوته تعالى ان العقلاء قد وصفوه تعالى بالطرف الاشرف من طرفي
النقيض ولما وصفوه بالعلم والقدرة وجدوا ان كل ما لا حيوة له
ممتنع الاتصاف بهما وصفوه تعالى بالحيوة سيما وهو اشرف من الموت
الذي هو ضده وقال بهمنيار الحي هو الدراك الفعال وهذان الو
صفان له تعالى ثابتان اى وجوده تعالى بحيث يصدر عنه فعال الحيوة
ومنها السمع والبصر وهما ايضا من المتفق عليه بين العقلاء
ولكن اختلفوا في معناهما فذهب الفلاسفة وابو القاسم الكعبي
وابو الحسين البصري الى انهما عبارة عن كونه تعالى عالما بالمسموعات
والمبصرات وقد ثبت انه تعالى عالم بكل معلوم فقد ثبت المطلوب واثبت
جماعة من المعتزلة والاشاعرة معنى زايدا على العلم قياسا على
الشاهد ولا يخفى ما فيه واشار الى ما ارتضاه من الادلة بقوله
النصوص القاطعة من الكتاب والسنة واجماع الانبياء بل
العقلاء كلهم على ذلك بل هو مما علم بالضرورة من دين محمد
صلى الله عليه وآله ولان الخلو عنهما اى عن الحيوة والسمع
والبصر في حق من يصح اتصافه بها نقص فامتنع عدم اتصافه
تعالى بهما فثبت تلك صفات قديمة ولا يخفى ان هذا الدليل ايضا راجع الى
الاجماع لان العمدة في اثبات تنزهه تعالى عن النقايص كلها الاجماع
وقد يستدل على ذلك بانه لا خفاء في ان المتصف بهذه الصفات

اكمل ممن لا يتصف فلو لم يتصف الباري تعالى بهما لزم ان يكون
الانسان بل غيره من الحيوانات اكمل منه وهو باطل قطعا
والنقص بمثل الماشي وحسنا لو جرمه فنوع لان استحالته في
حقه تعالى مما يعلم قطعا هذا ثم اعلم انه لا يمكن اثبات صفتي السمع
والبصر بدليل السمعي فان حجية الكتاب والسنة موقوفة على
صدق النبي بمعنى تصديق المعجزة اياه وهو انما يتم بعد ثبوت السمع
والبصر بمعنى علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات فانه لو سمع ورأى
ولم يميزه بل مكنه يحصل العلم الضروري بصدقه بناء على قبح
تمكين الكاذب كما هو الحق واجراء العادة تمكينه على ما ذهب اليه الا
شاعرة والعجب من هؤلاء الاعلام من علماء الكلام كيف لم
يتفطنوا بذلك ولا يلزم قدم المسموع والمبصر دفع لما استدل به
على نفيهما تقريرا لدليل ان الصفات لما كانت قديمة فلو كان
تعالى سميعا بصيرا لزم قدم المسموع والمبصر والتالي باطل
اذ لا مسموع ولا مبصر في الازل والجواب ان انتفاء التعلق
لا يستلزم انتفاء الصفة احتج النافين بان الحيوة مما يكون باعتدال
المزاج كما مر والسمع والبصر في الازل والجواب ان انتفاء التعلق
لا يستلزم انتفاء الصفة احتج النافين بانهما بتاثر الحاسة
وهو محال في حقه تعالى والجواب ما اشار اليه بقوله وما يقال
انها اي الصفات الثلث اعتدال المزاج وتاثر الحاسة ممنوع

فان

فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا وكذلك كونهما اي
السمع والبصر مجرد العلم بالمسموعات والمبصرات كما قاله
الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ممنوع فانا اذا علمنا
شيئا علما تاما جليا ثم ابصرناه فانا نجد بالبديهة بين الحالتين
فرقا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد مع
حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار واما الشم والذوق
واللمس فلم يرد به الشرع ولم يجوزه العقل لكن المذهب انه
يدرك متعلقاتها المذهب انه تعالى يدرك متعلقاتها الروايح
والطعوم ومثل الحرارة والبرودة الا ان الشرع لم يرد بذلك
ولم يجوز العقل شاما ذائقا لامسا لكونها من صفات الاجسام
تعالى الرب عنها علوا كبيرا ومنها اي من الصفات الثبوتية
الكلام لشهادة الانبياء حيث تواتر عنهم عليهم السلام القول
بذلك وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف
على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور
واليه اشار بقوله مع عدم توقف دلالة المعجزة على الكلام ليدور
وقد يستدل على ذلك بدليل عقلي على قياس ما مر في السمع
والبصر كما قال ولان ضده في الحي نقص تقريره ان عدم
التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام اعني الحي العالم القادر
نقص وهو على الله تعالى محال وان نوقش في كونه نقصا

سيما اذا كان مع القدرة على الكلام كما في السكوت فلا خفاء
في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق
ولا يرد النقض بمثل الماشي والحسن الوجه لما مر وعند نا
معشر الاشاعرة صفة ازلية منافية للسكوت والافة يدل
عليها بالعبارة والكتابة اعلم انه لا خلاف لارباب الملل والاديان
في كونه تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه
فعند الاشاعرة كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة
ازلية قايمة بذات الله تعالى منافية للسكوت والافة ولا اختلاف
فيه الا بحسب العبارات فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن وبا
السريانية فانجيل وبالعبرية فتورية كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة
متعددة ولغات مختلفة اقول يرد على اصل التعريف
ان هذا انما يصدق على الكلام اللفظي دون النفسي اذ السكوت
والافة انما ينافيا في التلفظ وجمهورا الفرق على ان المعقول من الكلام
هو الحسي لا الحنابلة والحشوية فانهم قالوا ان تلك الاصوات
والحروف مع توإليها وترتب بعضها على بعض كانت ثابتة
في الازل قائمة بذات الباري تعالى وان المسموع من اصوات
القراء والمرئي من اسطر الكتاب نفس كلامه القديم وكفى
شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان المجلدة والغلاف
ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم

المنتظم من الحروف المسموعة الدال على المعنى المقصود دون النفسي فلم يصح قول المعترض اى الحصير

حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد
ما كان حادثا وبطلانه ضروري لكونه مرتبا لاجزاء ممتنع
البقاء فيكون حادثا والحادث لا يقوم بذاته تعالى وعند الامامية
رضي الله عنهم والمعتزلة هو اي الكلام حادث في جسم ما ومعنى
تكلم الباري هو خلقه تعالى الكلام فيه اي في ذلك الجسم ولم
يشترطوا في صدق المتكلم على الشيء ان يكون بين ذلك الشيء
جداربل قالوا لابد ان يكون بين الكلام وذلك الشيء ملابسة
كما في الحداد والصباغ والتمار وهي متحققة ههنا اذ الكلام
مخلوق له تعالى فالتكلم قايم بذاته تعالى حقيقة فلا يحتاج الى المعنى
النفسي الازلي وبالجملة المتكلم عندهم ما له حقيقة التكلم لكن
هذه النسبة القيامية والايجادية فيما يشتق منه اسم المتكلم
هو حقيقة التكلم لا الايجاد وانما هو جهة صحة اطلاق المتكلم
عليه والحاصل ان التكلم هو النطق بالكلام والمتكلم ما له
النطق بالكلام اعم من ان يكون ذلك لكونه قايما به او حاصلا
بانطاقه ثم اشار اليه الى ما احتج عليه اصحابه بقوله لنا ان
معنى المتكلم من قام به الكلام وخالق الكلام لا يوانه متكلم
كما ان خالق الذوق لا يقال انه ذائق ولا يتصور اللفظي لانه
حادث فيمتنع قيامه بذاته تعالى فتعين المعنى ويرد عليه
اولا ان العرب لا يطلقون اسم الفاعل على القايم به الفعل

بمعنى ايجاد الكلام

عندهم اعم من التبشر

لان الفعل

لا يوصف به المفعول بل انما يوصف به الفاعل كالضرب مثلا
فلا يقال الضارب لمن وقع عليه الضرب بل لمن صدر منه فعله ولو سلم فلا يلزم ان
يكون اطلاقا لا لفظا في مرة واحدة فان المعنى يطلق على ما كان لا
بليعا للترزما اورده الشارح الجديد للتجريد من انا اذا سمعنا
قائلا يقول انا قائم سميناه المتكلم وان لم يعلم انه الموجد لهذا
الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى فهو مقلوب عليه وثانيا
بانه لو لم يطلق المتكلم الا على من قام به الكلام ليلزم ان يكون
الهواء متكلما وبطلانه ضروري ورد هذا والحق ان كونه متكلما
ليس لقيام الكلام به ولا لمجرد كونه خالقا للكلام بل لكونه خالقا
له على قصد الالقاء من عنده واعلام الغير ويعرف
الكلام بانه القدرة على تاليف الكلمات وانه هو مصدر
لذلك التاليف فاندفع ما قيل من انه ح يلزم ان يكون الكلام
حادثا فلا يكون من الصفات الحقيقية فان قيل الكلام على
ما ذكرتموه يرجع الى القدرة قلنا لا محذور في ذلك
الا ترى ان صفتي السمع والبصر راجعتان الى العلم باتفاق
الاشاعرة والقول بان النظم قد يكون دفعي الاجزاء كالقائم
بنفس الحافظ او بالطابع وانما لزوم الترتيب في التلفظ
والقراءة لعدم مساعدة الالة فالقران الذي اسم للنظم
والمعنى جميعا لا يمتنع ان يكون قديما قائما بذاته تعالى على

نفى الضوء والتبرز حاله كان م

ما قيل

ما قيل من قبل الحنابلة وهم ان الكلام في المنظم من الحروف المسموعة عنه
لا في الصورة المرسومة في الخيال والمخزونة في الحافظة او المنقوشة
باشكال الكتابة على ان قيام الحرف والصوت بذاته تعالى غير معقول
وان كان غير مترتب الاجزاء واشار الى دليل اخر لاصحابنا بقوله
ولنا ايضا كل من يامر وينهى ويخبر يجد في نفسه معنى غير العلم
والارادة يدل عليه بالعبارة او الكتابة تقريره ان من يورد
صيغة امر او نهي ونداء او اخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني
ثم يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي
يجده في نفسه ولا يختلف باختلاف العبارات وبحسب الاوضاع
والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصولها في نفس السامع
ليجري على موجبها وهو الذي نسميها كلام النفس مغاير للعلم
والارادة اما الاول فلان من جملة الكلام الخبر وقد يخبر الرجل
عما لا يعلمه بل يعلم خلافه واما الثاني فلان من جملة الكلام
الامر وقد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه
او لا فان مقصوده مجرد الاختبار وكالمعتذر من ضرب
عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به
فهو معنى قائم بالنفس مغاير للعلم والارادة وشاع عند اهل
اللسان اطلاق الكلام عليه فانهم يقولون في نفسي كلام وزورت
في نفسي مقالة وقال الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان

على الفؤاد دليل واذا ثبت كونه تعالى متكلما ويمتنع قيام الحسي بذاته
تعالى يتعين ان يكون هو النفسي ويرد عليه اولا ما ذكره القوشجي من
ان المعنى النفسي الذي يدعون انه قايم بنفس المتكلم ومغايرا
للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر
اعني حصوله في الذهن مطلقا يقينيا كان او مشكوكا
والحاصل ان هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا
مطلق وثانيا ان هذا قياس الغايب على الشاهد وثالثا
ان مغايرته للارادة مردود فان الموجود في صورة الاخبار
والاعتذار وصيغة الامر لا حقيقة اذ لا طلب فيهما كما لا ارادة
وما قيل من انهما موقوفان على تحقق الطلب مدخول
بانهما انما يتوقفان على ان يصدر من الامر ما يدل بظاهره
في مجاري الاستعمال على الطلب لا على تحققه في نفس الا
مر اذ لا وقوف لغير الله تعالى ايما في الصدور وقال صاحب
المواقف لو قالت المعتزلة ان المعنى النفسي الذي
تغاير العبارات في الخبر والامر هو ارادة فعل يصير
سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او يصير
سببا لاعتقاده ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان
ارادة فعل كذلك موجودة في الخبر والامر مغايرة لما يدل
عليها من الامور المتغيرة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر

بما لا

بما لا يوجد وفي لا تثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات لا العلم او ما لا ... م
مغاير للارادة ثم قال لكنني لم اجده في كلامهم اقول في كلام الزاهدي
من المعتزلة ما يشعر بذلك حيث قال لانا نجد حقيقة الاخبار والطلب
في الصورتين المذكورتين بل انما هو مجرد اظهار امارتها فتفطن
وما اعترض على ما نقلنا عن صاحب المواقف في تقويته المعتزلة بان من
اخبر بما لا يعلمه قد يخبر ولا يخطر له ارادة اصلا واما في الامر وان
كان هناك الارادة الا انه ليس عين الطلب الذي هو مدلول الامر
فاذن تلك الارادة مغايرة للمعنى النفسي الذي هو الطلب اقول
اما ما ذكره اولا فمنه انه غير واقع ولو سلم فهو قياس الغايب
على الشاهد فلا يفيد وما ذكره ثانيا ففيه ان الطلب عين الارادة
عند المعتزلة ولو سلم فنقول ان الكلام النفسي عند الاشاعرة قديم
فلو كان عبارة عن الطلب يلزم قدم من يطلب منه الفعل فان الطلب
بل من وجد من يطلب منه سفه ~~الفعل اذ الطلب~~ ورابعا ان
ما ذكره من شيوع اطلاق الكلام عليه مما لا يجديهم نفعا لان الكلام
لا بد ان يكون مركبا لفظيا كان او نفسيا اما الاول فظاهر واما الثاني
فلان اللفظي لما كان موضوعا بازاء المعنى المطابق لما في النفس فلو لم
يكن النفسي مركبا لم يكن المعنوي مطابقا له وايضا الترتيب داخل
في مفهوم الكلام كما اعترف به المصنف في شرح العقايد حيث قال
فهذا اي ما ذكره صاحب المواقف من ان الكلام النفسي غير مرتب الاجزاء

جملة لمن تعقل لفظا فانما بالنفس غير مولف من الحروف المنطوقة
او المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال
المترتبة الدالة عليه ونحن لا نعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون
صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما
مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما
مسموعا انتهى فعلى هذا فمانع ورع المتكلم في نفسه عند ارادة
التكلم يجوز ان يكون عبارة عن الالفاظ المخيلة المترتبة في النفس
ويكون في الفؤاد اشارة الى تصوره هذا واحتج المعتزلة بوجوه
الاول انه معلوم بالدين حتى للعوام والصبيان ان القران هو هذا الكلام
المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة
وعليه اجماع السلف واكثر الخلف فاجاب عنه بقوله ولا نزاع في انه
يقال بالاشتراك او المجاز المشهور على النظم المخصوص المسموع
فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع ثم لما كان المشهور بين
الاشاعرة ان اطلاق كلام الله تعالى عليه ليس الا بمعنى انه دال على
كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان
هذا الاطلاق بحاله ولم يكن مرضيا للمص قال لا بمجرد انه دال على
كلامه القديم بل لان له اختصاصا اخر به تعالى وهو انه اخترعه بان
اوجد الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قران مجيد في لوح
محفوظ واليه اشار بقوله لانه انشاء برقومه في اللوح المحفوظ

او الاصوات في لسان الملك واليه اشار بقوله او بوجوده في الملك بقوله تعالى انه
لقول رسول كريم والثاني ان ما اشتهر من خواص القران وثبت بالنص
والاجماع انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم فاشار الى
دفعه بقوله ويخص العربي منه باسم القران وهو المتعارف عند العامة
وفي علم الاصول واليه يرجع ما يشهد بالحدوث مثل المنزل بشهادة
المنزل بالحدوث لامتناع نزول المعنى القديم القائم بذاته تعالى بخلاف
اللفظ فانه وان كان عرضا لا ينتقل عن محله لكن قد ينزل نزول
الجسم الحامل له والعربي والمقروء والمسموع والمتحدى به بشهادة
هذه الصفات ظاهرة فان قيل القديم دايم فيكون مقارنا للتحدي
صورة فلا يكون ذلك من خواص الحادث قلنا معنى التحدي ان يدعوا
العرب الى الاتيان بالمثل ولا يتصور ذلك في الصفة القديمة ونحو
ذلك مثل كونه مكتوبا في المصاحف مفصلا الى السور قابلا للفسخ
وارادا عقيب ارادة التكوين فكل ذلك مما يدل على حدوث الالفاظ
هذا وسيظهر لك دفع هذين الجوابين عن قريب والثالث ما اشار اليه
بقوله قالوا الاخبار بالماضي في الازل كذب تقريره ان الكلام لو كان
ازليا لزم الكذب في اخباره تعالى واللازم باطل بالاجماع واخبار الا
نبياء الثابت صدقهم بدلالة المعجزة بيان الملازمة ان الاخبار بطريق
الماضي كثير في كلامه تعالى مثل قوله تعالى انا ارسلنا نوحا وصدقه
يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازلي والرابع

ان الامر والنهي سفه وعبث تقريره ان الكلام لو كان ازليا لزم نسبة السفه والعبث
الى الحكيم تعالى شانه والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان كلامه تعالى
مشتمل على امر ونهي فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور والنهي بلا منهي
وكل ذلك سفه وعبث واجيب عنهما بانه انما يصير احد الاقسام
فيما لا يزال تقرير الجواب عن الاول ان كلامه في الازل هو المعنى القائم
بذاته تعالى والتلفظ به انما يكون بعد حدوث المخلوقين وحدوث
افعالهم التي يقتضي الاخبار عنها وفي الازل لا يتصف بالمضي والحال
والاستقبال بل انما يتصف به فيما لا يزال اقول بطلان هذا
الجواب غني عن البيان وقد اعترف به في شرح المقاصد حيث قال
بعد ذكر هذا الجواب وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول
اللفظي عسير جدا وكذا القول بان المتصف بالمضي وغيره انما هو
اللفظ دون المعنى وعن الثاني ان كلامه تعالى في الازل ليس
امرا ولا نهيا ليلزم السفه وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال
بعد حدوث المخاطبين اقول هذا الجواب ماخوذ من كلام عبد الله
بن سعيد وقد اعترض عليه المحقق الدواني نور الله مرقده
الشريف بان المفهوم من كلامه تعالى ليس الا الاخبار والامر
والنهي ونحو ذلك فيلزم وجود الجنس من غير وجود النوع ولا
يندفع ذلك بما يظهر من كلام بعضهم من ان مراده انه امر واحد
يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة اذ لا معنى لوجود

كلام

كلام لفظيا ومعنوي مدلوله لم يكون نوعا من الكلام وهو ظاهر
ولسخافة هذا الجواب قال ولو سلم فيكفي مخاطب معلوم تقريره ان
وجود المخاطب في الخارج انما يلزم في الكلام الحسي واما النفسي فيكفيه
وجوده العقلي ثم لما اعترض عليه بان وجود الطلب بدون من يطلب
منه محال اشار الى دفعه بقوله والتحقيق انه طلب ممن سيوجد اقول
هذا ماخوذ من كلام الغزالي وصاحب المواقف وحاصله انه يجوز ان
يقوم الطلب بذاته قبل وجود المامور فاذا وجد المامور كان مامورا
بذلك الطلب بعينه من غير تجدد طلب اخر فكم من شخص ليس له ولد
تقوم بذاته اقتضاء طلب العلم لولده على تقدير وجوده ومن هذا القبيل
خطاب النبي صلى الله عليه وآله كل مكلف يولد الى يوم القيمة ويرد عليه
ما اورده سيد المحققين من ان هذا هو العزم على الطلب وتخيله وهو امر
ليس بسفه واما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها واما حكاية الخطاب
فيمكن ان يكون بالخبر كقوله صلى الله عليه وآله حكمي على الواحد حكمي
على الجماعة او الاجماع او القياس وذهب الى كل منها
طايفة والمذهب انه اي كلامه الازلي واحد في الازل يتكثر بحسب التعلق
لا على انه انما يتكثر فيما لا يزال كما زعم ابن سعيد ولا على انه خبر ومرجع
البواقي اليه كما زعم الرازي بل على انه انما ثبت بالسمع ولم يرد بالتعدد
تقريره على ما يظهر من كلامه ان الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد
بالتعدد دليل تعقد الاجماع على نفي كلام ثان ولم يمتنع التكلم بالامر والنهي

[illegible]

والخبر وغيرها بكلام واحد فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء
على وجه مخصوص يكون خبرا وعلى وجه آخر يكون امرا وهكذا ولا يخفى
ما فيه فانه ان كلامه تعالى جنس لهذه الامور وهذه الامور انواع له فيلزم
من قدمه وحدوثها وجود الجنس بدون احد الانواع وبطلانه ضروري
وان كان المراد انه معنى يعرضه هذه الامور فهو وان لم يكن مستحيلا لكنه
خلاف ما تقرر عندهم من ان هذه الامور انواع للكلام وايضا لا يعرف
كلام الا على احد الاساليب المعروفة عند العقلاء وما الجاهما فهم السلف
وقدماء الخلف ليس الا ما حكموا عليه وشرفوا به جاء هذا الكلام النفسي
الازلي ويؤيد ذلك ما نقل عن بعض الفضلاء انه قال ما تلفظ
بالكلام النفسي احد الا في المائة الثالثة ولم يكن قبل ذلك في لسان
احد فاثباته مع كونه غير معقول مخالف للاجماع وبهذا يندفع
ما اجاب به عن الدليلين الاولين فقط ثم اخذ في بيان صفات اختلف
فيها ومنها البقاء فقال اثبت الشيخ الاشعري واتباعه البقاء لان الباقي
بلا بقاء كالعالم بلا علم تقريره ان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم
به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب
والاضافات وليس عبارة عن الوجود لان الشيء قد يوجد ولا يبقى
كالاعراض سيما السيالة ورد هذا الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة
على الوجود لوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا
معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني بعد

الزمان الاول واليه اشار بقوله ورد بانه اي البقاء استمرار الوجود
وثانيها ان البقاء لو كانت صفة زائدة على الذات قائمة به كانت
باقية بالضرورة وح فان كان لها بقاء ننقل الكلام اليه ويتسلسل
وايضا يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل عند الاشعري وان لم يكن له
بقاء كان كعالم بلا علم واليه اشار بقوله وبانه يعود الكلام في بقاء البقاء فان
قيل هو باق بالبقاء الا ان بقائه بنفسه قلنا فح يجوز ان يكون الباري تع
باقيا ببقاء هو نفسه ولا يثبت زيادة الصفات ايض فان نوقش بالفرق
بين بقاء البقاء وبقاء الباري تع فان الاول نفس البقاء كوجود الوجود
بخلاف الثاني لما مر في بحث زيادة الصفات فالجواب ما مر في ابطال
زيادة الصفات على انه يمكن ايراد الاشكال في بقاء الصفات واثبت
بعض الفقهاء التكوين اشتهر القول بالتكوين عن الشيخ الماتريدي
واتباعه وهم ينسبونه الى قدمائهم الذين كانوا قبل ابي الحسن الاشعري
والعمدة في اثباته ان الباري تع مكون للاشياء اجماعا وهو بدون
صفة التكوين محال كالعالم بلا علم فلا بد ان يكون ازليا لامتناع قيام
الحوادث بذاته تع ثم يختلف اسماؤها بحسب اختلاف الاثار ففي
حيث حصول المخلوقات به يسمى تخليقا والارزاق ترزيقا والصور
تصويرا الى غير ذلك واجيب بان ذلك انما هو في الصفات الحقيقية
كالعلم والقدرة وكون التاثير والايجاد كذلك غير مسلم بل هو معنى
اضافي تعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا

ولا يفتقر الا الى صفة القدرة والارادة وقد يستدل عليه بوجهين
اخرين اشار الى الاول منهما بقوله لانه خالق اجماعا وقد مدح به نفسه
بكلام ازلي كقوله تعالى هو الخالق البارئ فلزم صفة ازلية والا
لكان ذلك تمدحا بما ليس فيه وهو محال والى الثاني بقوله وهي المعنى
نعول الكل انه يكون الاشياء في اوقاتها بكلمة ازلية هي كن تقرير
ان الاشاعرة بقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له
كن فيكون انه قد جرت عادة الالهية بانه يكون الاشياء لاوقاتها
بكلمة ازلية هي كلمة كن ولا نعني بصفة التكوين الا هذا ثم لما اعترض
عليه بانه لو كان ازليا لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع تخلف
المعلول عن العلة اجاب بقوله ولا يلزم قدم المكون كالعلم
والقدرة وقد مر فتذكر ثم قوله والحق انه اي التكوين معنى
اضافي تعقل من تعقل المؤثر وليس سوى تعلق القدرة والا
رادة اشارة الى الجواب عن الكل وقد فصلناه انفا ثم اشار
الى الجواب عن الاول بقوله
~~اي هو يجيب له ذلك عن الاول~~
بقوله والتمدح في الازل بالخالقية مثل التمدح بانه يسبح له ما
في السموات وما في الارض ولا شك ان ذلك بالفعل انما يكون
فيما لا يزال والى اشار بقوله اي هو يجيب له ذلك فيما لا يزال
ويمكن الجواب عن الثاني بانه يعود الى صفة الكلام على ان الاكثرين
يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين ثم انه لما اشتهر عن

الاشعري

الاشعري القول بان التكوين نفس المكون والتاثير نفس الاثر وهذا
بظاهره فاسد اشار اليه والى ما قيل في توجيهه بقوله وما قيل
ان التكوين هو المكون معناه ان المفهوم من اطلاق الخلق هو المخلوق
اراد الحاصل من التاثير هو الاثر لا غير واما الايجاد والاحداث فلا
تحقق له في الاعيان واما سائر ما يطلق عليه تعالى من الصفات
كالقديم والرحيم والكريم فراجعة الى الصفات المذكورة فالقدم
يرجع الى البقاء بالمعنى المختار والباقي الى الارادة مثل الاستواء
واليد والوجه كالعين ونحو ذلك مما ورد به ظاهر الشرع
وامتنع حمله على معانيها الحقيقية كقوله تعالى الرحمن على العرش
استوى يد الله فوق ايديهم ويبقى وجه ربك ولتصنع على عيني
وتجري باعيننا فعند الجمهور وهو احد قولي الشيخ انها مجازات
وتمثيلات للمعاني الحقيقية بان يراد بها في صور الحسية ما الاستواء
مجاز عن الاستيلاء او تمثيل وتصوير لعظمته تعالى واليد مجاز عن
القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر

الفصل الرابع

في احوال الرؤية
انه تعالى هل يرى ذهب اهل السنة الى انه تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين
في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وتقليب الحدقة
وخالفهم في ذلك جميع الفرق فاما الحكماء والامامية فلانهم انما
يجوزون في الجهة والمكان لكونه تعالى عندهم جسما تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا قال في شرح المقاصد ولا نزاع لاحد في جواز

الانكشاف العلمي ولا للاشعرية في امتناع ارتسام صورة من المرئي
في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي او حالة
ادراكية مستلزمة لذلك وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس
مثلا بحدا ورسم يحصل لنا نوع من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا
العين يحصل نوع اخر من الادراك فوق الاول فهل يجوز هذا
النوع بالنسبة اليه تعالى ام لا فذهب الاشعرية الى انه يجوز بل
يتحقق في الجنة للمؤمنين وكافة العقلاء الى عدم جوازه فاشار
الى ما هو الحق عنده بقوله والحق انه تعالى يصح ان يرى بمعنى
حصول الحالة الادراكية الحاصلة عند النظر الى القمر من غير
جهة ولا مقابلة ويحصل ذلك للمؤمنين في الجنة ثم انهم لم يقتصروا
في ذلك على ادلة الوقوع مع انها يفيد الامكان ايضا لانها
سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا
الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا واليه اشار بقوله
اما الصحة فلان موسى على نبينا واله وعليه السلم طلب الروية
كما قال الله تعالى حكاية عنه رب ارني انظر اليك والله سبحانه
علقه على الممكن في نفسه وهو استقرار الجبل والمعلق
على الممكن ممكن لا معنى للتعليق الا ان المعلق يقع على تقدير المعلق
عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير واعترضت المعتزلة
بوجوه الاول ان موسى على نبينا وعليه السلم لم يطلب الروية

بل عبر بها

بل عبر بها عن لازمها الذي هو العلم الضروري والثاني انه
انما طلب لاجل قومه حين قالوا ارنا الله جهرة ولن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة واضاف السؤال الى نفسه ليعلم امتناعها بالنسبة
الى القوم بالطريق الاولى والثالث انه انما سال مع علمه
بامتناعها لزيادة الطمانينة بتعاضد العقل والسمع كما طلب ابراهيم
على نبينا وعليه السلم ان يريه كيفية احياء الموتى فاشار الى دفعها
بقوله والقول بانه انما يطلب العلم او الروية لاجل القوم او زيادة
الطمانينة بسماع الكلام ظاهر البطلان اما الاول والثاني
فلمخالفتهما الظاهر وعدم مطابقتها للجواب فان قوله تعالى لن تراني
نفي للروية الله تعالى بالنسبة الى موسى على نبينا واله وعليه السلم
باجماع المعتزلة لا للعلم الضروري ولا الروية الامة واما
الثالث فلان هذا لا ينبغي ان يكون بطريق طلب المحال الموهم
للجهل انما يعرفه احاد المعتزلة وسؤال ابراهيم عليه السلم ليس من هذا
القبيل وايضا يرد على الاول ان موسى على نبينا واله وعليه السلم
عالم بربه لسمع كلامه وجعل ساجده وخاطبه وخصص من عنده
بايات كثيرة فما معنى طلب العلم الضروري وعلى الثاني انهم
ان كانوا مؤمنين بموسى عليه السلم مصدقين بكلامه كفاهم
اخباره بامتناع الروية من غير طلب المحال والا لم يفدهم الطلب
والجواب لانهم لم يكونوا حاضرين عند سؤال الروية ليسمعوا

جوابا له تعالى لان الحاضرين هم السبعون المختارون ولم يتصور
منهم عدم التصديق باخباره بامتناع الرؤية هذا خلاصة ما ذكره
في شرح المقاصد قوله على محاذاة ما ذكره بعض الاعلام ان
سؤال موسى على نبينا واله وعليه السلم انما يكون لقومه على
ما ورد به الاثر عن ائمتنا عليهم السلم وعدم مطابقة الجواب حم واما
قوله ان كانوا مؤمنين اه فمردود بانه مردود لان المشهور بين
اصحاب السير والتفاسير ان السائلين للرؤية هم السبعون
المختارون فسؤاله عليه السلم كان لاجلهم وهم حاضرون
واما استبعاد عدم تصديقهم بقوله عليه السلم بامتناع
الرؤية فلا يظهر له وجه ولعل حكمه بذلك لكونهم من خواص
اصحابه وقد عرفت انهم قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
ولو سلم كونهم مؤمنين فليسوا باصلح من اصحاب نبينا صلى الله
عليه واله وهم قد انكروا قوله صلى الله عليه واله في مواضع
عديدة كالاخلال في الحج والافطار في السفر وغير ذلك مما
ذكروا في كتبهم واما قوله وبانه سبحانه علقها على الممكن في نفسه
فيرد عليه ان استقرار الجبل وان امكن في نفسه وحد ذاته
الا انه غير ممكن باعتبار تعلق ارادة الله تعالى بعدم استقراره
ولا نم ان الرؤية معلقة باستقراره في نفسه بل الظاهر انها
معلقة باستقراره مع تعلق ارادة الله تعالى بعدم استقراره

وانه كالك

وانه كالك الجبل وقت التجلي ثريده ولا شك ان استقراره في الواقع
مع تعلق امره تعالى بعدم استقراره محال فلا يتم الاستدلال بهذه
الاية الشريفة ثم انهم استدلوا على جواز الرؤية من طريق العقل
بانا نرى الجواهر والاعراض فصحة الرؤية مشتركة بينهما وهذه
الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما لامتناع الرؤية عند عدمهما
فهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث لكن الحدوث لا يصلح
للعلية لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم
لا يصلح ان يكون جزء العلة لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف
به العدم ولا ما هو مركب منه فاذن العلة المشتركة انما هي
الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب فيجوز ان يرى
ذاته تعالى ولما كان هذا التقرير للدليل بظاهره في غاية السخافة
مع كونه العروة الوثقى والعمدة العظمى بينهم حيث قال في المواقف
ان العمدة مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ والقاضي واكثر
ائمتنا وقال الرازي ان معظم اصحابنا اعتمد في الرؤية على هذا
الدليل تصدى بعضهم لاصلاحه فقال المراد بالعلة ما يصلح
متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة لينتقض فيما اورد عليه من
ان الصحة ومعناها الامكان هو امر اعتباري لا يحتاج الى علة موجودة
بل يكفيه الحدوث الذي هو ايضا امر اعتباري اذ ما لا تحقق له في الخارج
لا يصلح متعلقا للرؤية بالضرورة وفيه انه يمكن ان للخصم ان يقول

الا واضح مما سلف ان اللفظ وجوازه ذاتي

الحدوث بالوجود الخاص اي الوجود المسبوق بالعدم وح يكون العدم
خارجا عنه ولا يلزم من كون الشيء الخاص مدركا بالبصر كون جميع خصوصياته
مدركا حتى يلزم كون المسبوقية بالعدم مدركا مع تحقق الوجود المشترك
في الاعيان ممنوع بل قد برهن على عدم تحققه ومن ان المشترك بينهما لا ينحصر
في الوجود والحدوث فان الامكان ايضا مشترك اذ الامكان امر اعتباري
لا يمكن تعلق الرؤية به وايضا علية الخصوص يجب ان يكون مختصة بحال
الوجود والامكان ليس كذلك فان المعدوم متصف بالامكان فيلزم
صحة رؤيته وهو باطل بالضرورة وفيه ان اعتبارية الامكان اما
مبني على دخول السلب في مفهومه فللمورد ان يجعله بمعنى تساوي
طرفي الوجود والعدم واما على ان هذا المفهوم غير صالح للتحقق
في الاعيان فلا نظا هر انه لا ينقص عن الوجود في هذا المعنى وهذا
التقرير لما لم يكن مرضيا عند المص عدل الى ما اليه كلام الموجه فقال
وقد يستدل بان متعلق الرؤية المشترك بين الجوهر والعرض ليس الا
الوجود المشترك بينهما وبين الواجب لما مر من ان الحدوث والامكان
متعلقا مع اشتراك المعدوم فيه ثم انه قد اعترض عليه بعد ثبوت
كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض والواجب
بانه لا يلزم من صحة رؤيتهما رؤيته تعالى لجواز ان يكون خصوصية
الجوهرية والعرضية شرطا او خصوصية الواجبية مانعا فاجاب بقوله

وجواز الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا لها ضروري وفيه ان غاية ما يلزم
من الدليل المذكور هو عدم اباء الوجود من حيث هو وجود عن الرؤية
وهو غير كاف في المقصود وقد اعترض عليه ايضا بانه يلزم جواز رؤية
كل موجود حتى الطعوم والروائح والاعتقادات ونحو ذلك وبطلانه ضروري
فاجاب بقوله وجواز رؤية كل شيء موجود حتى الطعوم والروائح ملتزم
وان استبعد قال الشيخ الاشعري ان هذه الاشياء لا يتعلق بها الرؤية
بناء على ما جرى العادة من الله تعالى بان لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناعها
ولا يخفى ما فيه ثم ان اللازم من الدليل كون المرئي من كل شيء هو الوجود المطلق
المشترك بين جميع الموجودات وفيه مع انه هذيان محض انه يلزم الخروج عن محل
النزاع اذ النزاع انما هو في رؤية ذات الواجب تعالى لا في رؤية الوجود المشترك
بينه وبين الموجودات فان قيل الواحد بالنوع قد يعلل بعلل مختلفة كالحرارة
بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون للمعلول المشترك علة مشتركة وما ذكرتم
ان النوع الواحد لا يعلل بعلل مختلفة انما هو في الواحد بالشخص قلنا
الكلام في المتعلق اي متعلق الرؤية فمتعلق الرؤية لا يجوز ان يكون خصوصية
الجوهرية والعرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه اذ الرؤية قد يتعلق بشبح
من غير ان يدرك جوهريته وعرضيته فضلا عن خصوصيته ككونه انسانا او فرسا
او سوادا او بياضا لا يميز بينها بان يتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل
لما فيه من الجوهر والعرض ثم قد تفصل الى ما فيه من التفاصيل وقد يغفل عن
التفاصيل وفيه انه لا يلزم من عدم العلم بجوهرية الشيء وعرضيته مثلا عدمهما

الادراك بالبصر عدم كون المدرك خصوص الجوهر او العرض اذ ادراك الشيء
بالبصر لا يستلزم حمل ذاتياته ذاتا وعرضياته عرضا عليه كما ان النفس مع علمها بذاتها لا يعلم
ثبوت ذاتياتها وعرضياتها كالتجرد وغيره فيجوز ان يكون المرئي هو ذلك الخصوص
لكن حمل المفهومات الصادقة يحتاج الى نظر كيف وعلى تقدير ان يكون المرئي
هو الوجود ايضا يحتاج حمله عليه الى دقيق نظر وتامل واما الوقوع اي وقوع
الرؤية وحصولها للمؤمنين في الجنة فلقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة ولم يعهد استعمال النظر الى الا في الرؤية فان النظر قد يستعمل من غير صلة
قد يستعمل بلفظة في وباللام وبالى فعلى الاول بمعنى الانتظار والثاني بمعنى
التفكر والثالث بمعنى الرأفة والرابع بمعنى الرؤية وفي الاية من قبيل الرابع
فيكون بمعنى الرؤية واورد عليه اولا بمنع المقدمة الاولى اذ لعل الى بمعنى الرؤية
لوجود طبيعة النعمة واحد الالاء لا صلة للنظر وثانيا بمنع الثانية بل جاء للوصول الى
بمعنى الانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام اذ
من المعلوم ان المشبه به هو انتظار الظماء مطر الغمام فالمشبه ايضا كذلك وقال
وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن تأتي بالفلاح وقال كل الخلائق ينتظرون
سجالهم نظر الحجيج الى طلوع هلال واشار الى دفعهما بقوله وحمل النظر
على الانتظار او الى النعمة تعسف اما الاول فلان النظر الموصول بالى بمعنى الانتظار
بمعنى الانتظار لم يثبت عند الثقات والشعر هنا لا يدل لاحتمال ان يكون المراد في
يرون هلالا كما يرى الظماء ماء وجدوه بعد الاشتياق وحمل النظر لو اراد

بلا ملازمة على الرؤية بطريق الحذف والايصال غير ممتنع وقد اثار ناظرات الى حضرته تعالى واعرف وجوه
العلوق واثاره من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة المرسلة لنصرة المؤمنين
في الثالث يرون سجالهم واما الثاني فلان كون الالى اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة
فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل عليه
الاية احد من المفسرين في القرون الاول والتابع ان انتظار النعمة عموم من
ثم قبل الانتظار موت تاجر يسوق الاية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ
في غاية الفرح والسرور والكل مردود اما الاول فلان عدم ثبوت
النظر الموصول بالى بمعنى الانتظار ممنوع ويكفي في ثبوته الشواهد التي
ذكرناها وما ذكره في التاويل مردود اذ الاول مبناه على الحذف والا
يصال المخالف للاصل المقصور على السماع والثاني على الاضمار وهو ايضا
خلاف الاصل والثالث ايضا مبني على الحذف والايصال مع عدم ملايمة
لفظ الطلوع للرؤية كيف ولو جاز مثل هذه التاويلات لامكن ان يقال لعل
النظر في معناه المجازي وهو العلم الطلوع للرؤية كيف ولو جاز مثله في التا
ويلات في الاية مستعمل في معناه المجازي وهو العلم الضروري مما يجري
مجراه وبعضه مضاف اليه غير ذلك من وجوه التجوز واما الثاني فلان غرابته
ممنوع وتعلق النظر به بعد ثبوت هذا المعنى له غير مضر بل لعله من المحسنات
لانه على هذا يكون لفظ الى مستعملا في معنى النعمة والنظر في الانتظار مع
تناسبهما بالمعنيين الاخيرين للذين ليسا بمرادين وعدم تفطن المفسرين
له في القرون الاول والثاني لا ينافي جودته ولطفه كيف واكثر المعاني

اللطيفة والتفاسير مما استنبطه المتاخرون بتلاحق الافكار واما كون الانتظار
غما فكلام شعري بارد وقد اجيب عن الاستدلال بالاية بجواب اخر وهو ان النظر الموصول
بالى موضوع لتقليب الحدقة للرؤية لاتصافه بما لا يتصف به الرؤية مثل الشدة
والتجبر والخشوع وليتحقق مع انتفاء الرؤية نحو نظرت الى الهلال فما رايته قال الله تعالى
وتريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية ولا
ملزوما لها عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل يكون لزوما عاديا مصححا للتجوز
فجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف المضاف اى ناظرة الى
ثواب ربها كما ذكره كثير من المفسرين ونقل عن مولانا امير المؤمنين صلوات الله
عليه ولقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حيث خص الكفار بكونهم
محجوبين فكان المؤمنين غير محجوبين وهو معنى الرؤية واجيب بحمله على
كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته للجمع بين الايات والادلة القاطعة الدالة
على امتناع الرؤية ولقوله تعالى في سورة يونس للذين احسنوا الحسنى وزيادة
حيث قيل المراد بالحسنى الجنة وبالزيادة الرؤية ولا يخفى ركاكة هذا التفسير
والحق على ما ورد به صحاح الاخبار وصرح محققوا اهل التفسير والاخبار ان
المراد بالحسنى الجزاء المستحق وبالزيادة الفضل ويدل عليه ما بعد
الاية ايضا فانه سبحانه وتعالى بعد قوله للذين احسنوا الحسنى وزيادة
ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون
قال عز من قائل والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم
ذلة الاية ولقوله عليه وعلى اله الصلوة والسلام انكم سترون ربكم

كما ترون

كما ترون هذا القمر ليلة البدر وقوله عليه وآله الصلوة والسلام فتنظرون
الى وجه الله والجواب عن الاول اما اولا فبعدم صحة سنده فان راويه
قيس بن حازم وقد اختل عقله في اخر عمره ولذا لا نعمل قولهما لم يعلم تاريخه واما
ثانيا فبجواز ان يكون المراد من الرؤية العلم التام ويكون معناه انكم ستعلمون
ربكم علما منكشفا ضروريا كما تعلمون القمر علما كذلك والنسبة للمدلول عليه
بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فقد مر ثم اشار الى بعض ادلة
المعتزلة بقوله والمخالف يدعي اقتضائها المقابلة ورد وامتناعها عند حصول
الشرايط تقرير الاول انه تعالى لو كان مرئيا لكان بالضرورة في مقابلة للرائي
حقيقة او حكما كما في الرؤية بالذات وبالمراة ويتفرع على ذلك
وجوه من الاستدلال مثل انه لو كان مرئيا لكان في جهة وحيز وهو محال
ولكان جوهرا او عرضا لان المتحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية عرض
ولكان اما في البدن او خارج البدن او فيهما ولكان في الجنة او خارج
الجنة او فيهما اذ لا يعقل الرؤية ان لم يكن فيه ولا خارجه لانتفاء
المقابلة ولكان المرئي اما كله فيكون محدودا متناهيا او بعضه
فيكون متبعضا متجزيا وهذا بخلاف العلم فانه انما يتعلق بالصفات ولا
فساد في ان يكون المعلوم كلها او بعضها ولكان اما على مسافة من الرائي
فيكون في حيز وجهة او لا فيكون في العين او متصلا بها ولكان رؤية المؤمنين
اياه اما دفعة فيكون متصلا يعني كل احد بتمامه فيتكثر او لا بتمامه فيتجزى
او منفصلا عنها فيكون على مسافة واما على التعاقب مع استوائهم في سلامة

الحواس فلزم الحجاب بالنسبة الى البعض وتقرير الثانى انه لو جازت رؤيته
تعالى لدامت لكل سليمة الحاسة فى الدنيا والاخرة فيلزم ان يراه الان وفى
الجنة على الدوام والاول باطل بالضرورة والثانى بالاجماع والنصوص
القاطعة الدالة على استعاظم لغير ذلك من الذات وجه اللزوم انه يكفى فى
الرؤية فى حق الغايب سلامة الحاسة وكون الشئ جايز الرؤية لان المقابلة
وانتفاء المانع من فرط الصغر واللطافة والقرب والبعد وحيلولة
الحجاب الكثيف وغير ذلك انما يشترط فى رؤية الاجسام والاعراض
فعند تحقق الاعراض فحضور من لو لم يحجب الرؤية لجاز ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة لانراها لان الله تعالى لم يخلق رؤيتها وهذا
قطعى البطلان ثم اشار الى ردهما بقوله وكلاهما ممنوع اما الاول
اما الاول فلان الرؤية نوع من الادراك يخلقه الله تعالى متى شاء
ولاى شئ شاء واما الثانى فلان الله تعالى قادر على ان يمنع البصر
من الرؤية مع وجود الشرايط وان كانت العادة جارية على
تحقق الرؤية عند وجود تلك الامور المذكورة ولا يخفى وهنه
اما الاول فلان لزوم المقابلة ضرورى ومنعه مكابرة لا يلتفت
اليه واما الثانى فلان عند تحقق الشرايط يتحقق العلة التامة للرؤية
فلو امكن معها عدم الرؤية لزم امكان تخلف المعلول عن العلة التامة
ثم من العجايب ما ذكره بعضهم فى سند المنع من ان من انكر هذا
واحاله فقد انكر خوارق العادات ومعجزات الانبياء عليهم السلم

فان اصحاب جميع المذاهب اتفقوا على نقل ان النبى صلى الله عليه وآله
لما خرج ليلة الهجرة من داره والقريش قد حفوا بالدار يريدون قتله
فرماهم ورمى على وجوههم بالتراب وكان يقرأ سورة يس وخرج ولم يره احد
فمن لا يسلم ان حصول عدم الرؤية جايز مع تحقق الشرايط فعليه ان ينكر هذا
انتهى فقد لا يلزم ان يكون خرق العادة فى المعجزة المذكورة مع وجود
الشرايط لم لا يجوز ان يكون باحداث حايل من غشاوة او غيرها
كما اشار اليه بقوله تعالى وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم
سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون ومعنى فاغشيناهم جعلنا
على ابصارهم غشاوة كما صرح به اكثر اصحاب التفسير والعمدة من
ادلة المعتزلة قوله تعالى لا تدركه الابصار لظهور ان المعنى على عموم
السلب يمكن تقريره بوجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شايعة
فى الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما لشهادة النقل والاستعمال
والجمع المعرف باللام عند عدم العهد والبعضية للعموم والاستغراق
باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير ولشهادة استعمال الفصحاء
وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد اخبر بانه لا يراه احد فى المستقبل فلو رآه
المؤمنون فى الجنة لزم كذبه تعالى عن ذلك علوا كبيرا والثانى ان نفى
ادراكه بالبصر وارد مورد التمدح فيكون نقيضه وهو الادراك بالبصر
نقصا وهو على الله تعالى محال وقد اعترض على التقرير الاول بان الجمع اذا كان
للعموم فدخول النفى عليه يفيد سلب العموم ونفى الشمول لا عموم السلب

ادركت فلانا ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم ولا يصح ادركه بصري وما رأيته فيكون اخص من م

وشمول النفي فيكون اخبارا بانه لا يراه كل احد والامر كذلك لان الكفار لا يرونه

ولجيب بانه كما يستعمل لسلب العموم مثل ما قام العبيد ولم اخذ الدراهم

كلها كذلك يستعمل لعموم السلب كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ولا

تطع الكافرين والمنافقين وكذلك صيغ كلمة كل مثل والله لا يحب كل

مختال فخور ولا تطع كل حلاف مهين والتحقيق انه ان اعتبرت النسبة

الى الكل اولا ثم نفيت فهو لسلب العموم وان اعتبرت النفي اولا ثم نسبت

الى الكل فلعموم السلب وكذلك لجميع القيود حتى ان الكلام المشتمل على نفي

وقيد قد يكون النفي للتقييد وقد يكون لتقييد النفي فمثل ما ضربته تاديبا

اي بل اهانة سلب للتعليل والعمل للفعل وما ضربته اكراما له اي

تركت ضربه للاكرام تعليل للسلب والعمل للنفي وعلى هذا الاصل

ينبغي ان النكرة في سياق النفي انما يعم اذا تعلقت بالفعل مثل ما جاء في

رجل لا بالنفي مثل الامي من لا يحسن الفاتحة حرفا اذا عرفت هذا فنقول

كون الجمع المعرف باللام في النفي لعموم السلب هو الشايع في الاستعمال

حتى لا يوجد مع كثرته في التنزيل الا بهذا المعنى فهو اللايق بهذا المقام

على ما لا يخفى ثم اشار الى رد الدليل على التقديرين بقوله ورد بعد تسليم

كون الادراك هو الرؤية او اعم منها بانه لا عموم في الاشخاص والاوقات

نقرينا له وانه لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية

مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقة النيل

والوصل ماخوذ امن الرؤية مبنية له الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه

نفيها

نفيها ولا من كون نفيه مدحا كون الرؤية فيكون اخص من الرؤية منزلة العلم

الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها ولا من كون نفيه مدحا كون الرؤية

نقصا ولو سلم فلا نسلم عموم الاوقات والاشخاص فيحمل على نفي الرؤية

في الدنيا او بالنسبة الى الكفار والفساق جمعا بين الادلة والجواب

عن الاول ان تخصيص الادراك بالبصر بذلك المعنى مما لا يوجد في

كتب المعتبرة من اللغة فيكون القول به على سبيل التشهي والعناد

وكون حقيقة الادراك النيل والوصول لا يدل على ان الادراك

بالبصر هو الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي ثم صحة قوله رأيت

القمر وما ادركه بصري غير مسلم على انه معارض بانهم يقولون

ادركت الشمس ولا يريدون رؤيتها من جميع جوانبها وعن الثاني

انه لا يخلو من حكاية العموم وثانيا بانه تمدح وما به التمدح في الدنيا

والاخرة ولا يدل على انه قد بينا انفا ان جواز الرؤية يقتضي دوامها

هذا وقال الرازي انما يحصل التمدح بنفي الرؤية اذا كانت جائزة عليه

ولا يخفى وهنه فانه منقوض بالمدح بنفي السنة والنوم والصاحبة والولد

فالجواب جوابنا ثم ان المعتزلة استدلوا على امتناع الرؤية بجواب موسى

على نبينا وآله وعليه السلم وهو قوله تعالى لن تراني لان لن لنفي المؤبد

فانتفت الرؤية في حق موسى عليه السلم واذا انتفت في حقه ففي حق

غيره من باب الاولى فاشار الى رده بقوله واما قوله تعالى لن تراني

فليس للتابيد فانه لم يثبت ممن يوثق به من ائمة اللغة بل هو للنفي المؤكد

ولا عموم الاوقات اى ولو سلم كونه للتابيد فانما هو بحسب مدة الحيوة
مثلا اذا قال احد لغيره لن اكلمك فلا شك انه يقصد التابيد فى زمان
حيوته لا التابيد الحقيقى الذى يشمل زمان الاخرة فلا ينافى رؤية موسى
عليه السلم فى الاخرة ويمكن ان يكون مراده ان كلمة لن ليس للتابيد بل للتاكيد
لا تقتضى عموم الاوقات وعلى اى التقديرين فاسد فان الحمل على التاكيد
مجاز بدليل سبق الذهن عند اطلاق هذه اللفظ الى التابيد واما حكاية
التابيد بالنظر الى مدة الحيوة فبعد تسليم ان العرف انما يفهم من كلمة
لن ذلك المعنى فهو انما يكون اذا كان كل من المتكلم بتلك الكلمة والمخاطب
جائز الفناء واما اذا كان المتكلم ~~...~~ بها حيا ابديا باقيا سرمديا
فكلا على انا لا يرد الاية على نفى رؤيتها فى المستقبل مطلقا فلا بد لجوازها
او وقوعها فى وقت من المستقبل من مخصص وما توهم من تخصيصه بقوله
تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فقد بينا بطلانه فتذكر واما
الاخبار فقد عرفت تاويلها على انه لا يجوز تخصيص الكتاب بالاحاد وقد
استدلوا ايضا على امتناع الرؤية بان الله تعالى كلما ذكر فى كتابه المجيد استعظاما
شديدا واستنكره استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كقوله تعالى
وقال الذين لا يرجون لقائنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى
ربنا لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى
واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم
الصاعقة وهم ينظرون الى غير ذلك من الايات فلو جازت

رؤيته لما كان كذلك فاشار الى دفعه بقوله واما استعظام سؤال
الرؤية فلتعنتهم وطلبهم فى الدنيا ولا يخفى فساده فانها لو كانت
ممكنة لما عذبهم الله تعالى بايقاع الصاعقة عليهم حين طلبها اذ المعلوم
بالضرورة ان الله تعالى لا يرضى بتعذيب جماعة من عباده علقوا
ايمانهم على امر ممكن ولو فى الاخرة وطلبوه واعترفوا بان يؤمنوا
بعد وقوعه بل كان يخبرهم بعدم امكانها فى الدنيا على وجه ملائم كما هو
شانه تعالى شانه فظهر ان حمله على تعنت تعنت واما ما قيل من ان قولهم
لن نؤمن لك يدل على التعسف واللجاج وانه بعد ما رد موسى عليه السلم
الرؤية لجوا وقالوا ذلك اذ لا يقال لن نؤمن فسقوطه ظاهر لانه
لم ينقل عنه عليه السلم قبل ذلك من قبيل الرجم بالغيب اذ لم يذكره احد من المفسرين
مع ان كلمة لن لا يذكر فى ابتداء الكلام فافتراء على اهل اللسان ومما يدل على
امتناع الرؤية قوله تعالى ولا يحيطون به علما وقوله تعالى ليس كمثله
شىء اما الاولى فلان المقصد منها نفى احاطة العلم به مطلقا كما وكيفا
وجهة وكنها فلو تعلقت به الرؤية لكان معلوما باحد الوجوه
المذكورة واما الثانية فلان المقصد منها نفى المماثلة عنه مطلقا
فلو تعلقت به الرؤية لكان متصورا بصورة ومتمثلا بكيفية ومتحيزا
بحيز وواقعا فى جهة فيكون مماثلا لخلقه من وجوه متعددة تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا هذا ثم الاحاديث الواردة فى امتناع الرؤية
من طرق اهل البيت صلى الله عليهم متواترة وقد ذكرنا نبذا منها

شيخ الطائفة المحقق محمد بن يعقوب الكليني نور الله ضريحه الشريف
في كتاب التوحيد من الكافي واستوفى الكلام في الرد على الاشاعرة
حق الاستيفاء جدي العلامة الفهامة عطر الله مضجعه في شرحه

خاتمة في العلم بحقيقته الجمهور على انه لا يعلم من الله تعالى الا الموجود بمعنى
انه كاين في الخارج والصفات بمعنى انه حي عالم قادر سامع الى غير ذلك والسلوب
بمعنى انه واحد ازلي ابدي ليس بجسم ولا عرض وما اشبه ذلك والاضافات
بمعنى انه خالق رازق ونحوها واعترض عليه بان الوجود عين الذات
عند كثير من المحققين فالعلم به علم به واجيب بان المراد من العلم
بوجوده التصديق بانه موجود ليس بمعدوم لا تصور وجوده
الخاص وكذا الكلام في الصفات على ان كون الوجود عين الذات
غير معقول وقد مر في صدر الكتاب وقد استدل من ذهب
الى وقوع العلم بحقيقته بانا نحكم عليه بكثير من الصفات والنعوت
والافعال والحكم على شيء يستدعي تصوره من حيث اخذ محكوما
عليه فاذا كان الحكم على الحقيقة لزم العلم بالحقيقة على ان قولكم
حقيقته غير معلومة اعتراف بكونها معلومة واجيب بانها
معلومة بحسب هذا المفهوم اعني كونها حقيقة الواجب وهذا
اتصافا لعوارض والوجوه والاعتبارات وكذا بمفهوم
الذات والمهية والكلام فيما يصدق عليه انه الحقيقة والذات
من مخترعات الاشاعرة القول بان الله تعالى يخلق افعال

العباد

العباد واليه اشار بقوله موجد فعل العبد هو الله تعالى قال في شرح
المقاصد من جملة افعال الله تعالى على الافعال الاختيارية التي
للعباد بل لساير الحيوانات مع الاتفاق على انها افعالهم فالقايم
والقاعد ونحو ذلك هو الانسان وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى
فان الفعل انما يسند حقيقة الى من قام به لا الى من اوجده انتهى وبالجملة عند الا
فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى وحدها وليس للعبد الا الكسب
واليه اشار بقوله وان ما للعبد الكسب ويستعمل نفسيره وعند
المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الاستاد بمجموع القد
رتين وعند القاضي قدرة الله تعالى متعلق اصل الفعل وقدرة
العبد بكونه طاعة ومعصية وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى
في العبد واما الكسب فقد اضطرب في تفسيره كلامهم فقال الرازي
هو صفة تحصل بقدرة العبد بفعله الحاصل بقدرة الله تعالى وخصوصية
الوصف بقدرة العبد وقيل ان للعبد قدرة يختلف بها النسب
والاضافات فقط كتعيين احد طرفي الفعل والترك وترجيحه
ولا يلزم منها وجود امر حقيقي فالامر الاضافي الذي يحصل من العبد ولا
عند وجود الاثر هو الكسب واليه اشار بقوله وهو امر اضافي يجب
من العبد ولا يوجب وجود المقدور بل اتصاف الفاعل به وذلك
كتعيين احد الطرفين وترجيحه وصرف القدرة نحوه اما ما لو هو
ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر به فالكسب لا يوجب وجود القدرة

بل بوجه من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور وقيل
الافعال مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه اخر
من التعلق يعبر عنه بالاكتساب وانت خبير بان القدرة التي لا
تاثير لها اصلا ولا معنى لكونها قدرة فان القدرة ما يصح بها التاثير
في الشيء ولا فرق بين القدرة التي اثبتها من الصفات التي لا يتعلق
بالتاثير كالخفة والثقل والتحيز فانه على هذا يجوز ان يقال الثقل الذي
في الانسان هو القدرة على الطيران اذ هو وما سماه قدرة سيان في
عدم صلاحيته للتاثير في الفعل والترك ثم اشار الى ما ذهب اليه
المعتزلة بقوله ومعتقد المعتزلة الموجد هو العبد واطلقوا لفظ الخلق
فسموا العبد خالقا لفعله هذا بالنسبة الى المتاخرين منهم حتى واما
المتقدمون فيمتنعون عن ذلك حفظا لقاعدة الاداب ولزمهم
كون كل حيوان خالقا وقد قال الله تعالى في مقام المدح الله خالق
كل شيء خلق كل شيء انا كل شيء خلقناه بقدر فلا يصح الحمل على انه
خالق لبعض الاشياء لان كل حيوان عندكم كذلك بل يحمل على العموم فيدخل
فيه افعال العباد ويخرج القديم بدليل العقل والقطع بان المتكلم
لا مدخل في عموم مثل اكرمت من دخل الدار فيكون بمنزلة الا
ستثناء والجواب ان المراد خلق الجواهر والاجسام وهذا
مما يعظم عند الناس ويعم فيصلح للتمدح او المراد يخلق كل شيء
اكثره فان العمومات ربما يستعمل في الكثرة الغالبة مجازا

كما هو

كما هو لفظا او حقيقة كما ذهب اليه بعضهم وقال بعض الافاضل ان الخلق
هنا يمكن ان يكون بمعنى الايجاد المطلق اعم من ان يكون بواسطة وبلا
واسطة فيصح ح اسناد كل شيء بهذا المعنى اليه تعالى وهذا غير الاسناد
الى السبب فانه مجاز في النسبة والله خلقكم وما تعملون قال المص
في شرح المقاصد في تقرير هذا الدليل ما هذا الدليل ما هذا كلامه اما اذا
كانت ما مصدرية على ما اختاره سيبويه لاستغنائها عن الحذف والاضمار
فالامر ظاهر لان المعنى وخلق عملكم واما اذا كانت موصولة على حذف
الضمير اي وخلق ما تعملونه بقرينة قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون
تدبيجا لهم فلان كلمة ما عامة تتناول ما تعملونها من الاوضاع والحركات
والمعاصي والطاعات وغير ذلك فان المراد بافعال العباد المختلف
فيها هو ما يقع بكسب العبد ويستند اليه مثل الصوم والصلوة ونحوهما
مما يسمى الحاصل بالمصدر لا نفس الايقاع ويرد عليه اولا ان كون
المصدرية مستغنية عن الحذف غير ظاهر بل عند بعضهم انه يحتاج
الى عائد ايض وثانيا انه على تقدير الموصولية ايض مستغنية عن الحذف
والاضمار وانما يحتاج اليه لو كان الضمير العائد واجبا بالنسبة
الى الموصول وليس كذلك الا في العائد المرفوع وكون المعنى مقتضيا
للاضمار داعيا اليه لا يوجب الحذف فالمرجوح فان كثيرا من متعلقات
الفعل حاله هذه وثالثا ان الموصول انما يدل على تقدير تسليمه
لو لم يكن تنوينه للعهد واما على تقدير التنوين فالمشهور عندهم انه

يحمل على العهد لا العموم والمعهود الذي سبق الكلام له وابتداء بحكايته
الى ان ينتهي الى هذه اللفظة هو الاصنام التي كانت لقوم ابراهيم
على نبينا وآله وعليه السلام ورابعا ان العمل ههنا ان كان معنى الآثار
القائمة بالانسان من الحركات والهيئات التي وقع النزاع فيه كان
اسم الموصول عبارة عن الاصنام لا محالة فانها الذي يقع عليه
العمل بالمعنى المذكور ولم يكن للعموم مجال وان كان اعم من ذلك فنقول
على تقدير المصدرية ان كان الكلام على العموم لزم ان يكون التأثير
الذي هو امر اعتباري ايضا مخلوقا له تعالى وهو باطل فان الخلق بمعنى
الايجاد لا يطلق تبيانا الا على الامر الاعتباري وان لم يكن على العموم كان اللازم
خلق بعض اعمال العبد ونحن نسلم ذلك فان الفعل الاضطراري الذي تم خلقه الله تعالى
في الانسان كالنمو والذبول ثابت لا ينفيه احد وهذه الاجوبة مما استفدناه
من كلام الفاضل القمقام العالم الرباني علامة الشيرواني نور الله مرقده
الشريف ويمكن ان يجاب ايضا بما ان المراد هو الايجاد المطلق اعم من ان يكون
بواسطة او بلا واسطة هو الله الخالق انما يفيد حصر الخالقية فيه تعالى اذا كان
الخالق خبرا واما اذا كان صفة فلا لا سند لا لها غير حسن ولو سلم افادة الحصر
فلا نسلم انه يجب ان يكون بالنسبة الى صفة الخلق بل الاظهر انه بالنسبة الى جميع
الصفات المتقدمة عليه من كونه خالقا بارئا مصورا والحصر بهذا المجموع فيه تعالى مسلم
وقد اعترف في شرح المقاصد بضعف هذا الدليل فقال لما يرد هذه الآية
انما يدل على انه تعالى يفعل كل ما يتعلق ارادته به واين هذا من ذلك كتب في قلوبهم

على عموم

الايمان

الايمان لان الظاهر ان المراد هو الذي انشأ الايمان واوجده في قلوبهم هذا مبني على كون
الكتب بمعنى الايجاد والايمان من المتنازع فيه وكلاهما محل نظر اما الاول فلا وجه
له اصلا فان من يدعي ان حقيقة الكتابة هو الايجاد حتى ان من كتب شيئا فقد اوجده
فهو لا يستحق الخطاب كل من عند الله قال في شرح المقاصد الظاهر من هذه الآيات
جميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصي وغيرها بخلق الله تعالى لان منشأ
الاحتياج هو الحدوث او الامكان مشترك بين الكل ويرد عليه اولا ان هذا الظهور
لا وجه له اصلا وثانيا ان تعليله الظهور بما ذكره من اشتراك منشأ الاحتياج
لا معنى له لانه ان تم يدل على صدق كون الكل من عند الله في نفس الامر لا على ظهوره
من الآية وثالثا ان هذا التعليل في نفسه عليل لان الامكان والحدوث علة للاحتياج
الى المؤثر واحد معين على انه لو سلم ما الحاجة الى ذلك المؤثر الواحد لا ينافي فيما ادعينا
من اسناده الى الغير فانه ايضا يحتاج الى الله تعالى بواسطة واذا عرفت هذا فالظاهر
ان المراد ان النعمة والبلية بحسب الحيوة الدنيا كالخصب والجدب من عند الله تعالى
ترغيبا لهما اذ لا يعهدان من اصابتهما الطاعة او المعصية ويؤيده ما نقل
عن تفسير نزول الآية من قول اليهود منذ دخل محمد المدينة نقصت ثمارها
وغلت اسعارها انه هو اضحك وابكى اي اوجد الضحك والبكاء اسناد الاضحاك
الى كل عجيبة وكل من ياتي بالاعاجيب والدواعي الى الضحك سائغ وكذا اسناد
الابكاء الى النوائب والمصائب ودعوى كون كل ذلك مجازا ممنوعة واذا
صح اسنادهما الى هذه الاشياء مع انها ليست بفاعل اصلا فليصح اسناده اليه تعالى
ايضا وان لم يكن فاعلا وقد تواتر معنى من النبي صلى الله عليه وآله وسلم

ان كل كائن بتقدير الله تعالى ومشيته منها ما روى ابو هريرة انه قال رسول الله
صلى الله عليه وآله احتج آدم انت ابونا واخرجتنا من الجنة فقال آدم يا موسى اصطفاك الله
بكلامه وخط لك التورية بيده تلومني على امر قدره الله تعالى علي قبل ان يخلقني
باربعين سنة فحج آدم موسى ومنها ما روى عن علي صلى الله عليه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله لا يؤمن عبد حتى يؤمن باربع يشهد ان لا اله
الا الله واني رسول الله بعثني بالحق ويؤمن بالبعث بعد الموت ويؤمن بالقدر
خيره وشره ومنها ما روى عن ابن عمر انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله كل شيء
بقدر حتى العجز والكيس اي الحمق والكياسة والجواب ان التقدير والمشية
لا تستلزم التاثير والايجاد مباشرة بل معنى التقدير هو العلم بمقاديرها
وحدودها وما يصلح لها وتدبيرها على وجه لا يخرج عن تلك الحدود ولا
يتعدى المقادير المقدرة في اعمارها واجالها وما شبه ذلك وهذا المعنى
لا ينفيه احد من اصحابنا الامامية رضي الله عنهم ولا المعتزلة لظهور ان
هذا القدر لا يقتضي التاثير والايجاد ولا يدل على محل النزاع وقد ورد
عن ائمتنا المعصومين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين ايضا احاديث
في هذا المعنى وقد استفدنا من بعض الاصحاب سيما جدي العلامة الفهامة
نور الله مرقده الشريف انطباقه على مذهب العدلية اعني الامامية رضي الله
عنهم وبعض المعتزلة من وجوه الاول ان مشيته تعالى وارادته متعلقة
بجميع الموجودات بمعنى انه اراد ان لا يكون شيء الا بعلمه فالمراد بالمشية
العلم الثاني ان المشية تتعلق بالافعال كلها لكن تعلقها على وجوه مختلفة
فتعلقها بافعال نفسه بمعنى ايجادها والرضا بها لكن كلها حسنة واقعة

وموسى فقال آدم

بعضها من كلام مبين

على وجه

واقعة على وجه الحكمة والشر القليل تابع للخيرات الكثيرة وليس مرادا بالذات
وبافعال العباد اما بالطاعات فهو ارادة وجودها والرضا بها واما بالمباحات
فهو الرخصة بها واما بالمعاصي فهو ارادة ان لا يمنع منها بالجبر والقهر وقد
صرح به الصدوق في كتاب الاعتقادات او ارادة عدمها وبذلك فسر
قوله تعالى ولو شاء الله ما اشركوا حيث قالوا لو شاء الله عدم شركهم
على سبيل الاجبار ما اشركوا ولكن لم يشاء على هذا الوجه لمنافاته غرض
التكليف وانما شاء على سبيل الاختيار ليكون لهم القدرة على الفعل
والترك ومما يدل على هذا المعنى ما رواه الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج عن
الامام الهمام علي بن موسى الرضا عليه السلام قال ارادة الله ومشيته في الطاعة الامر بها والرضا بها والمعاونة عليها وارادته
ومشيته في المعاصي النهي عنها والسخط بها والخذلان عليها قال السائل فلله فيها القضاء قال نعم ما من فعل يفعله العباد من
خير او شر الا ولله فيه قضاء قال السائل ما معنى هذا القضاء قال الحكم عليهم بما يستحقونه من الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة
نقلنا بعض الحديث بحسب المعنى الثالث ان تعلقها بافعاله تعالى وبافعال
العباد على سبيل التجوز باعطاء الآلة والقدرة عليها وعدم المنع منها
فكانه ارادها الرابع ان ارادة العبد لافعاله مخلوقة لله تعالى وقد صرح
به السيد الشهيد الثالث الشوشتري نور الله مرقده الشريف في شرح
الكشف الحق حيث قال في مبحث ابطال الكسب اصل الارادة مخلوقة
له تعالى والارادة الجازمة التي يصدر منها وهي الفعل الجامعة
للشرائط وارتفاع الموانع اختيارية لنا لانه اذا حصلت لنا
العلم بنفع فعل يتعلق به الارادة بلا اختيار لنا لكن تعلق الارادة

بلا اختيار بترغيبه كان في تحققه ما لم يصر جازمة بل لا بد من انتفاء
كف النفس عنه حتى يصير جازمة فانا قد نريد شيئا ومع هذا
نكف النفس عنه وذلك الكف اختياري ولما كان اصل الارادة
من الافعال الاضطرارية والنزاع في الافعال الاختيارية لا يرد
علينا ما اورده بعض الجهلة من الجبرية من انه يلزم عليكم ان يكون
بعض افعال العباد مخلوقا له تعالى وبما قررنا يندفع ما ينسب الينا
اهل الخلاف تشنيعا علينا من انه اذا كانت ارادته متعلقة بكل
شئ يلزم ان يكون جميع المعاصي مرادا له تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا ثم لما فرغ من ذكر ادلته السمعية شرع في العقلية فقال
لو كان فعل العبد بقدرته لزم اجتماع المؤثرين لما ثبت من شمول
قدرة الله تعالى تقريره ان فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور له تعالى
فلو كان مقدورا للعبد ايضا لزم اجتماع المؤثرين المستقلين
على اثر واحد ويرد عليه ان اللازم من شمول قدرته تعالى كون
فعل العبد مقدورا له تحت قدرته وجواز تاثيرها فيه لا بمعنى
انه واقع بها ليلزم المحال المذكور على انه لقايل ان يقول لو كان الله
موجدا لفعل العبد لجاز ان يكون العبد ايضا موجدا لفعل نفسه
لان المصحح لتعلق الايجاد هو الامكان والحدوث وكل منهما متحقق في فعل العبد
فيلزم المحذور المذكور فما هو جوابكم فهو جوابنا ولكان عالما بتفاصيله قال في شرح المقاصد
في تقرير هذا الدليل ما هذا حاصله لو كان العبد خالقا لفعله لكان عالما بتفاصيله

واللازم

واللازم باطل بيان الملازمة ان الاتيان بالازيد والانقص ممكن فلا بد من رجحان ذلك النوع
ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به واما بطلان اللازم فلان النائم قد يصدر عنه الافعال الاختيارية
بلا شعور بتفاصيلها وفيه انا لا نسلم ان افعال النائم اختيارية ولو كانا نظرنا الى ان النائم يتخيل
في نومه اشياء ناشئة فيحصل له ميل الى الفعل المنفصل بها ويصدر في تلك الحالة عنه كما
يصدر عن اليقظان فلا فرق بينه وبين النائم فنرجع الكلام في النائم لعدم كان فكنا من تركه مع
ترجيح الفعل بمرجح تقريره ان فعل العبد لو كان بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه و
اللازم باطل لانه لا بد من ترجيح الفعل بمرجح يكون معه يجب عنه الفعل فان كان من العبد ينقل
الكلام اليه ويتسلسل وان كان من غيره ثبت عدم استقلاله والمعتزلة عليه اعتراضات
الاول انه جار في فعل الباري والثاني ان ما ذكرتم استدلال في مقابلة الضرورة و
الثالث انه ترجيح المختار احد المختارين المتساويين جايز كما في طريقي الهارب وقدحي
العطشان والرابع ان المرجح الذي لا يكون من العبد هو تعلق الارادة وخلوص
الداعي يجب بالفعل معه لا ينافي الاختيار مع ان معلوم انه هو وقوعه
فلا قدرة للعبد فيه لان كلما علم الله تعالى انه يقع يجب وقوعه ولا يخفى ورود
النقض بفعل الباري تعالى مع الاتفاق على كونه بقدرته واختياره والحل ان العلم
ليس علة للمعلوم بل الامر بالعكس على ما بين في محله وقد استدل على هذا المطلب
بانه لو قدر على فعله لقدر على اعادته والتالي باطل واجيب بانه يجوز ان يكون
خصوصية البداءة شرطا او خصوصية العود مانعا فيمتنع عدم قدرة العبد على
الاعادة ولو قدر على ايجاد فعل لقدر على ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد
والتالي باطل بالضرورة واجيب بمنع الملازمة ومنع بطلان التالي وعلى خلق الا
جسام اي لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على خلق كل ممكن من الاجسام
وبطلان التالي ظاهر واجيب بمنع الملازمة ولكان فعله كخلق الايمان احسن
من فعل الباري كخلق الشيطان تقريره ان من فعل العبد الايمان والطاعات ومن
فعل الباري خلق الشيطان ولا شك ان الاول اشرف من الثاني فلو كان العبد
خالقا لفعله لكان احسن من الله تعالى خلقا وبطلانه غني عن البيان و

والجاں فی خلق الشیطان من المصالح والمنافع ما لا یخفی فلانم

ان خلق الشیطان اذ فواید التکلیف والوعد والوعید انما

تترتب علی خلق الشیطان ولما صح سئوال الایمان من الله تعالی

اذ لا وجه لسواله الاقدار والتمکین لانه حاصل ولا التقریر والتثبیت

لانه عاید الی الحصول فی الزمان الثانی وذلک عندهم بقدرة العبد ولا الشکر علیه

والامة مجمعون علی صحتهما والجواب ان السوال والشکر انما یکون علی مقدمات

الایمان کما نص علیه المحقق الطوسی قدس الله روحه القدوسی وقد یستدل

بان افعال العباد لو کانت مستندة الیهم واراد الله تعالی منهم فعل الطاعات وترک

المنهیات فاذا فعلوا المنهیات وترکوا الطاعات بارادتهم لزم ان یکون الله تعالی مغلوبا

وهم غالبون حیث حصل مرادهم دون مراده وفساده الثانی غنی عن البیان والجواب

ان ذلک انما یلزم لو اراد منهم الفعل والترک حتما وجبرا دون اختیار ونقیضه

اما اذا اراد ذلک علی سبیل الاختیار بان قال لهم فی هذا الفعل مصلحة وفی

ترکه مفسدة ولکم تمام الاختیار فان فعلتموه فلکم الثواب وان ترکتموه فعلیکم

العقاب کما هو الحق عندنا فلا یلزم المحذور والیه اشار امام المتقین وامیر المؤمنین

صلی الله علیه بقوله ولم یعص مغلوبا واما المعتزلة القایلون بان فعل العبد

واقع بقدرته واختیاره استقلالا فهم فرقتان فمنهم من ادعی الضرورة وهم

ابو الحسین البصری واتباعه وذکروا وجوها علی قصد التنبیه اشار الیها بقوله

لان کل احد یفرق بالضرورة بین سقوطه وصعوده وما ذلک الا بان الاول لیس بقدرته

وایجاده بخلاف الثانی ویجد تصرفاته بحسب دواعیه وقصوده کالاقدام علی

الاکل والشرب عند الجوع والعطش ولا معنی لموجد الفعل بالاختیار الذی

منه الفعل علی وفق دواعیه ویقطع بانما یطلبه وینهی عنه ویتمناه

انما هو

الایمان من العبد ... فهو من خلقه

انما هو فعل فاعله وکل هذا یدل علی ان الفعل العبد باحداثه والجواب ان ذلک

لا یفید کونه بخلقه وایجاده بل کونه متعلق قدرته وارادته واقعا علی وفق قصده

ودواعیه اقول علی هذا ما یجده الانسان هو مجرد المقارنة بین القدرة والفعل

لا تعلق احدهما بالاخر وقد عرفت ان هذه المقارنة حاصلة بین تلک القدرة وبین

الافعال الاضطراریة المقارنة للافعال الاختیاریة وبالجملة العبد انما یجد شیئا

بطل مذهبهم بالاولی یحصل الفرق بین القدرة وغیرها ثم من البین ان الانسان انما یجد

الفرق بین المقدور وغیره بمعنی مدخلیة القدرة فیه وعدمه ولهذا یفرق بین تعلق

القدرة بالفعل وتعلق غیرها من صفاته کالطول والقصر والحمرة والصفرة فتأمله

هذا الجواب مما لا یخفی علی ذوی الالباب هذا والفرقة الثانیة وهم المتقدمون من

المعتزلة علی ان العلم بکون العبد موجدا لافعاله نظری والیه اشار بقوله ومنهم

من احتج عقلا بانه لو لا استقلال العبد فی افعاله لبطل المدح والذم والامر والنهی

والثواب والعقاب وفواید الوعد والوعید ونحو ذلک اذ لا معنی للمدح والذم

علی ما لیس فعله واللامر بما لا یکون فعلا للمامور ولا یدخل تحت قدرته بل مما لا

یطیقه حتی ان العقلاء یتعجبون منه وینسبون الامر الی الحمق والجنون وکذا الثواب والعقاب

اذ لا یظهر للترغیب والترهیب والحث علی تحصیل الکمالات وازالة الرذایل ونحو

ذلک فایدة الا اذا کان بقدرة العبد واختیاره ومباشرتها باستقلاله

وبان من افعال العباد قبایح لا یجوز ان یخلقها الحکیم کالظلم والشرک والشرک

والشرایع المعاصی لعلمه بقبحه وبانه توجب اتصاف الباری تعالی بما لا ینبغی کالکافر والظالم

والآکل والقاعد وغیر ذلک تعالی الله تعالی لو کان موجدا لافعال العباد لکان

ان قیل ... الکفر ... فلانه ...

ولو كان فاعلا لهما

فاعلا لها لان معناهما واحد ولا لها لكان متصفا بها لانه لا معنى للكافر والظالم
الا الكفر والقاعد وغير ذلك تقريره انه تعالى لو كان موجدا لافعال
العباد لكان فاعلا لها لان معناهما واحد ولو كان فاعلا لها لكان
متصفا بها لانه لا معنى للكافر والظالم مثلا الا فاعل الكفر والظلم
فح يلزم ان يكون الباري تعالى وتقدس كافرا ظالما الى غير ذلك
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا هذا الدليل ليس في كتب المعتبرة
للمعتزلة ولا الامامية ولم اجده الا في كتب اصحابنا ثم اشار الى الجواب
عن الاول بقوله ورد بان الكسب وتعلق القدرة والارادة كما قد
عرفت حقيقتها لكسب وانه لا يرجع الى شيء سوى كون العبد محلا
للفعل كما انه محل للنمو والذبول والهضم والدفع وما اشبههما
وان القدرة التي يثبتونها مقارنة لها بدون تاثير في الفعل والترك
كما ان النمو والذبول يقارنهما القدرة بدون تاثيرها فيهما فكما
لا يصح الامر والنهي بالنمو والذبول وغيرهما وان كانت القدرة مقارنة
لها كذلك لا يصح الامر والنهي بالافعال المذكوره وقس عليه الوعد
والوعيد وغيرهما والا اي وان لم يكن الكسب كافيا في صحة تعلق الامر
والنهي بالافعال المذكوره وغير ذلك فلا نزاع في الوجوب اي وجوب الفعل
او الامتناع اي امتناعه بناء على المرجح الموجب او العلم الازلي بصدور ذلك الفعل
او لا صدوره فانه على الاول واجب وعلى الثاني ممتنع وكذا في المرجح الموجب والجواب
ان هذا غير مسلم عند المعتزلة اذ المرجح عندهم لا يصل الى حد الوجوب والعلم
٢ نحو انه لو كان
الازلي ليس علة للمعلوم وقد عرفت حكاية الكسب وعن الثاني بقوله والقبيح لا خلقه

والقبيح

خلق القبيح

١٠٦

بخلق القبيح فانه غاية عظيمة الا ترى انه تعالى خلق اصل جميع القبائح
وهو الشيطان وعن الثالث بقوله والفاعل من قام به الفعل
او من اوجده في محل آخر فان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى
في غالبها اتفاقا ولا يتصف بها الا المحال وسمعا اي واحتجوا سمعا
بالآيات الواردة في اسناد الافعال الى العباد سيما ما ينبئ عن معنى
الايجاد وهو اكثر من ان يحصى وقد ذكر بعضها منها من عمل صالحا
فلنفسه تفعلوا من خير تجدوه فتبارك الله احسن الخالقين حيث دل
صيغة الجمع على ثبوت متعدد من جنس الخالق والتفضيل حتى يكون منفصلا به
والآيات الواردة في انه لا مانع من الايمان والطاعة وفي الالجاء على الكفر
والمعصية توبيخا للكفار والعصاة منه وما منع الناس ان يؤمنوا
فما لهم لا يؤمنون كيف تكفرون والآيات الدالة على تعليق افعال
العباد بمشيئتهم اعملوا ما شئتم فمن شاء فليؤمن ولو كان الامر على ما
زعموا لما صح ذلك والجواب ان بعضها خبر المتنازع هذا الجواب
عن قوله تعالى من عمل صالحا تفعلوا من خير فانه لا نزاع في اسناد
الافعال الى العباد على ما مر في تحرير محل النزاع وبعضها مأول جمعا
بين الادلة فيأولون الآيات الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعة
للايجاد الى العباد على ان المراد بالخلق التقدير والتصوير والآيات
الدالة على انه لا مانع من الايمان والطاعة ولا الجاء الى الكفر
والمعصية على ان المراد بالمانع المانع الظاهري الذي يجعلون
حيال الكفر مانعا والجواب ان مثل هذه التأويلات لا

يدل على [illegible] في الفضل

يجوز في كلام الحكيم تعالى شانه ولو سلم فانما يصح للادلة القاطعة
وقد عرفت حال الادلة ومشية العبد ليست الا بمشية الله وما تشاؤن
الا ان يشاء الله جواب عن الايات الدالة على تعليق افعال العباد
بمشيتهم قال في المقاصد الجواب ان التعليق بمشية العبد مذهبنا لكن
مشيته بمشية الله وما تشاؤن الا ان يشاء الله وانت بعد ما قررنا لك
غير مرة خبير بما في الجواب والله هو الهادي الى الصواب والحق انه
لا جبر ولا تفويض لكن امر بين امرين اذ المبادي القريبة على الاختيار
والبعيدة على الاضطرار فالانسان مضطر في صورة مختار والجبر في اللغة
الاكراه على الشيء يقول جبرته واجبرته على فعل اذا اكرهته عليه والمراد
هنا جبر الله تعالى عباده على الافعال والاعمال بمعنى ايجاده اياها من غير ان
يكون لهم مدخل فيها كما هو مذهب الاشاعرة والمراد بالتفويض
اقدار الله تعالى عباده على افعالهم على وجه الاستقلال بحيث يخرجهم
ذلك عن ربقة الانقياد له ويبطل تصرفه في تلك الاعمال حتى لا
يكون لقضائه وارادته وقدرته وتدبيره مدخل فيها وهو مذهب
طائفة من المعتزلة ونحن نسميهم تارة بالمفوضة وتارة بالقدرية و
هاتان الفرقتان خارجتان عن طريق الحق والعدل افراطا وتفريطا
والمراد بالامر بين الامرين لا هذا ولا ذاك بل طريق متوسط بينهما
وهو ان افعالهم بقدرتهم واختيارهم مع تعلق قضاء الله وقدره
وتدبيره ومشيته وارادته وتوفيقه ولطفه وخذلانه بها
وهذا التعلق لا ينافي اختيارهم لان القضاء والقدر والارادة

وغيرها

وغيرها على قسمين حتم وغير حتم والمنافي للاختيار الحتم دون غيره وهذا
هو مذهب العدلية من اصحابنا الامامية رضي الله عنهم والكثير من
المعتزلة ويدل على ذلك زائدا على الادلة العقلية النصوص
القاطعة عن ائمتنا صلوات الله وسلامه عليهم منها ما رواه
الشيخ الفقيه والعالم النبيه محمد بن يعقوب الكليني روح الله روحه
باسناده عن الامام الهمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام قال قال
له رجل جعلت فداك اجبر الله تعالى العباد على المعاصي قال الله
اعدل من ان يجبرهم على المعاصي ثم يعذبهم عليها فقال له جعلت
فداك ففوض الله الى العباد قال فقال عليه السلام لو فوض اليهم
لم يحصرهم بالامر والنهي فقال له جعلت فداك فبينهما منزلة قال
فقال عليه السلام نعم اوسع مما بين السماء والارض بيان قوله ع
الله اعدل الخ رد على الجبرية ولما اورد هذا عليهم قال بعضهم يعذبهم
بكسبهم وفيه زائدا على ما عرفته من حقيقة الكسب انه اراد بالكسب
كونهم فاعلين لافعالهم فنعم الوفاق وان اراد مجرد المحلية فالقبح
بحاله وقال المازري الله سبحانه ملك ولا يسئل المالك عما يفعل
وفيه ان هذا اعتراف لورود السؤال وقال الآبي قتل الشهداء و
السرقة والزنا اذا صدرت منه تعالى ليست بظلم لانه تصرف في ملكه
وفيه ان هذا سفسطة وهذيان قوله ع لم يحصرهم بالامر والنهي الحصر
في اللغة الحبس والمنع وفيه دلالة على ان الامر بين الامرين هو الامر والنهي
ولا يرد عليه ان الجبرية والمفوضة ايضا قائلون بالامر والنهي لانه

الصحيح

يلزمهم انكارهما وان لم يقولوا به صريحا وقد فسر الصدوق وصاحب
العدة رحمهما الله تعالى الامر بين الامرين في قول مولانا الصادق عم
لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين بالامر والنهي ويظهر من كلام
جدي العلامة نور الله مرقده الشريف ان المراد بها ما يعم الالطاف
الالهية والتدبيرات الربانية حيث قال عطر الله مضجعه في شرح الكافي
الغرض من تبيين هذه المنزلة المعقولة بالمنزل المحسوس وتفصيلها عليه
هو الايضاح والمبالغة في سعتها وسر ذلك انه تعالى لما علم من الخلق
صنفين من الفعل وهما الخير والشر ركب فيهم آلتهما المؤثرة التي هي
القدرة والاستطاعة ولم يخلق فيهم آلة الخير فقط والآلة الشر فقط
والا لكانوا مجبورين في الخير والشر واذا كان فيهم الآلتان كانوا قادرين
عليهما واذا كانوا قادرين اقتضت الحكمة حصرهم وتعبدهم بارسال
الرسل وتقرير الشرايع وتوجيه الاوامر والنواهي ثم تداركهم بعد ذلك
عند كل فعل وترك بالالطاف والعنايات والتدبيرات
والاختيارات التي يشاهد بعضها في نفسه بعض العارفين وهذه
منزلة عريضة وسيعة لا يعلم اقطارها ونهاياتها الا الراسخون في
العلم انتهى كلامه اعلى الله مقامه ثم ان كان المراد من المبادي البعيدة
في قوله والمبادي البعيدة على الاضطرار ما يتوقف عليها الافعال
من القدرة والارادة وغير ذلك فالتفريع فاسد اذ لا يلزم من كونها
اضطرارية كون الانسان مضطرا وان كان المراد منها الافعال
كما هو الظاهر من مذهبه وح يكون المراد من المبادي القريبة الكسب
فقد عرفت فساده غير مرة وافعاله بقضاء الله تعالى وقدره بمعنى

بلغ مقابلة

خلقه

خلقه وتقديره ابتداء او بواسطة موجب هي القدرة والداعية
الموجبتين للافعال اقول كون افعال العباد بقضاء الله تعالى وقدره
مسلم عندنا ايضا لكن لا بالمعنى الذي ذكره بل المراد على ما عرفته من
القضاء الحكم عليها بالثواب والعقاب ومن القدر تقديره طولا
وعرضا وكيلا ووزنا وحدا ووصفا وكما وكيفا بحيث لا يزيد ولا
ينقص ولو كان كما ذكره لبطل الثواب والعقاب وسقط معنى
الوعد والوعيد وايضا على هذا التقدير كانت جميع القبايح مستندة
اليه تعالى ولو جاز ذلك لجاز ان يخلف الوعد والتهديد ويكرم العاصي
ويعاقب المطيع ويكذب في الاخبار باحوال الآخرة ويصدق
الكاذب باظهار المعجزة على يده فلا يبقى الوثوق بالوعد والوعيد و
ما قيل من ان العلم بانتفاء ذلك عادي فجوابه انا ننقل الكلام الى ما
قبل جريان العادة وعدم جواب آخر فتذكر ثم لما ورد في النصوص
القاطعة وجوب الرضا بالقضاء اشار المصنف بقوله والرضا انما
يجب بالقضاء دون المقضي حاصل ما ذكره ان هيهنا امران قضاء
ومقضي بالقضاء فعل قائم بذات الله تعالى وكله خير وعدل وحكمة
والمقضي هو المفعول المنفصل عنه وهو قسمان منه ما يرضى ومنه ما لا
يرضى كالكفر والفواحش والمعاصي والظلم وجميع انواع الفساد ومقتضيات
وفيه نظر اما اولا فلان الفرق بين القضاء والمقضي غير مسلم ولو سلم فان
الرضا باحدهما يوجب الرضا بالآخر واما ثانيا فلان اللفظ المشهور
لا يجوز ان يكون مستعملا في المعنى الخفي سيما في خطاب الله تعالى والرسول ص

الوعيد

المفعول جل

على ما بين في الاصول وما نفهمه الاذهان من قضاء الله تعالى ظهور الحوادث
على نهج خاص وهو ارادته تعالى والرضا بالارادة يوجب الرضا بالمراد
بل قيل انه عينه واما ثالثا فلان القايل رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد
انه رضي بصفة من صفات الله تعالى بل يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة
وهو المقضي ولا ينفع الاعتذار بوجوب الرضا من حيث ذاته وكونه
فعله تعالى وعدم الرضا به من حيث المحل والكسب اما اولا فلبطلان
الكسب على ما عرفته واما ثانيا فلان الكفر ان كان كسبا بقضاء الله تعالى
وقدره وجب الرضا به من حيث هو كسب وان لم يكن بقضاء وقدر
بطل اسناد الكائنات باجمعها الى القضاء والقدر واما ما ورد من
انه تعالى خالق الخير والشر فالمراد بالشر ما لا يلائم الطباع وان كان
مشتملا على مصلحة لا ما كان قبيحا خاليا عن المصالح وعند المعتزلة لا
يصح الا بمعنى الاعلام والكتابة كما في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل
في الكتاب لتفسدن في الارض الآية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها
من الغابرين اي اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح المحفوظ او بمعنى الالزام
في الواجبات خاصة كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه
وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر
دون المباحات والحق ان جميع الاحوال بالقضاء والقدر لكن بالمعنى
الذي عرفته ويؤيده قول مولانا امير المؤمنين عليه السلام في حديث الاصبغ
حين قال السائل فما القضاء والقدر قال هو الامر والحكم ثم تلا
قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اذ المراد بالامر والحكم

الامر

الامر التكليفي والحكم التخييري دون الحتمي الاجباري كما يدل
عليه قوله صلعم بعده ان الله كلف تخييرا ونهى تحذيرا وما رواه
محمد بن يعقوب الكليني باسناده عن يونس بن عبد الرحمن قال
قال لي ابو الحسن الرضا عليه السلام يا يونس لا تقل بقول القدرية فان القدرية
لم يقولوا بقول اهل الجنة ولا بقول اهل النار ولا بقول ابليس
فان اهل الجنة قالوا الحمد لله الذي هدانا وما كنا لنهتدي لولا ان
هدانا الله وقال اهل النار ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما
ضالين وقال الشيطان رب بما اغويتني فقلت والله ما اقول
بقولهم ولكني اقول لا يكون شيء الا بما شاء الله واراد وقدر وقضى
فقال يا يونس ليس هكذا لا يكون الا ما شاء الله واراد وقدر وقضى
يا يونس تعلم ما المشية قلت لا قال هي الذكر الاول قال فتعلم
ما الارادة قلت لا قال هي العزيمة على ما يشاء قال فتعلم ما القدر
قلت لا قال هو الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء قال
ثم قال والقضاء هو الابرام واقامة العين قال فاستاذنته ان
اقبل راسه وقلت فتحت لي شيئا كنت عنه في غفلة

بيان

اما اهل الجنة فانهم حمدوه تعالى على ان الهداية منه لا على ان فعلهم
الحسنات الموجبة لدخول الجنة فعله تعالى ولو كان كذلك لكان هذا اولى
بالحمد وفيه دلالة على نفي التفويض ايضا واما اهل النار فقد نسبوا الشقاوة
الى انفسهم باعتبار ان اسبابها صدرت منهم ولو كانت الشقاوة

فتعلم

الهندسة
معرب اندازه

واسبابها من افعاله تعالى لكان نسبتها اليه تكميلاً للحجة واتماماً للمعذرة
والسائل يذكر عليه السلام تمام الاية التي وقعت حكاية عن قول الشيطان
وهي قوله رب بما اغويتني لازينن لهم في الارض ولاغوينهم اجمعين الا عبادك
منهم المخلصين مع ان الاستشهاد انما يكون فيه الكفاية بالشهرة
وحواله على علم المخاطب فنسبة الابليس التزيين والاغوائهم الى
نفسه دل على اعترافه بانهما فعلان له والباء في قوله فبما اغويتني
اما للقسم وجوابه قوله لازينن او للسببية والقسم محذوف فقيل
هذا القول وما صدر منه والاغواء تخييبه تعالى اياه من رحمته بسبب
التكبر وترك السجود او بمعنى وجدانه اياه ضالاً لاذ للاعيان و
بعد علمه بضلالته في الازل فان باب الافعال قد يجيء بمعنى
وجدان الفاعل المفعول على اصل الفعل كقولك ابخلته اي وجدته
بخيلاً والمعنى اقسم بتخييبك اياي من رحمتك او بوجدانك اياي
ضالاً لازينن لهم المعاصي وح لا دلالة فيه الا على ان الاغواء بهذين
المعنيين من فعله تعالى ولا محذور فيه وانما المحذور في نسبة الضلالة و
سببها وهو التكبر وترك السجود اليه تعالى وهو لم يقع والمراد من قول يونس
لا يكون شيء الا بما شاء الله اه ان افعالنا انما يكون صادرة بسبب
مشية الله وارادته وتقديره وقضائه بمعنى ان هذه الامور
اسباب لصدور افعالنا ولذا انكر عليه السلام كلامه اولاً
بقوله عليه السلام ليس هكذا ثم ارشده الى الصواب ثانياً

بعض

بقوله ع

بقوله عليه السلام لا يكون الا ما شاء الله اه بحذف الباء السببية تنبيهاً
على ان تعلقها بافعالنا ليس من قبيل تعلق العلة بالمعلول والسبب
بالمسبب ثم اشار عليه السلام تفسير هذه الامور بقوله يا يونس
تعلم ما المشية حتى نعلم انها ليست سبباً لافعالنا والمراد بالذكر
الاول العلم الازلي السابق على الارادة المتعلقة بالاشياء على
ما هي عليه في نفس الامر فهو تابع لتلك الاشياء بمعنى انه مطابق
لها وان الاصل في هذه المطابقة هو تلك الاشياء حتى انها لو لم
يتحقق لما تعلق العلم بوجودها فالمشية بهذا المعنى ليست سبباً لها
كما ان علمنا بطلوع الشمس غداً ليس سبباً لطلوعها والمراد با
العزيمة على ما يشاء في تفسير الارادة البقاء عليه بالارادة وصف
للمشية متعلقة بها ولا يلزم ان يكون ارادته لافعالنا والهندسة
بفتح الهاء والدال وسكون النون معرب اندازه اي المقدار قال
الجوهري المهندس هو الذي يقدر مجاري القناة حيث تحفر وهو
معرب
من الهنداز وهي فارسية فصيرت الزاي سيناً لانه ليس في
شيء من كلامهم زاي بعد دال والاسم الهندسة انتهى
والمراد بالابرام واقامة العين في تفسير القضاء الاحكام واقامة
الشيء في الاعيان وهو في افعاله تعالى بمعنى الايجاد على وفق الحكمة و
في افعالنا بمعنى ابرام الثواب والعقاب واقامتهما عليهما
على وجه الجزاء كما هو ظاهر عن الامام الهمام علي بن موسى الرضا عليه السلام

ثم لا خلاف في ذم القدرية وسموا بذلك لفرط اشتغالهم بنفي
القدر ومدافعتهم اياه والحق ان القدرية هم الاشاعرة القائلون
بان الخير والشر كله بتقدير الله تعالى ومشيته لان الشايع نسبة الشخص
الى ما يثبته كالجبرية والحنفية والشافعية لا الى ما ينفيه واشار
الى دفعه بقوله وما قالوا ان المثبت اولى بان ينسب اليه مردود
لقوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة واذا قامت القيامة
نادى مناد اين خصماء الله فيقوم القدرية وبان من يضيف القدر
الى نفسه اولى ممن يضيف الى ربه وجه الدلالة في الحديث الاول
ان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله ويسمونه يزدان والشر الى
الشيطان ويسمونه اهرمن وفي دلالة الثاني نظر فتامل واما ما ذكرهم
الاولوية فغير بين ولا مبين وقد عرفت من النظرات التي ذكرناها
ان الامر بالعكس ثم الحديث الاول مفسر بما روى ان النبي صلى
قال لرجل قدم عليه من فارس اخبرني باعجب شيء رايت فقال
رايت اقواما ينكحون امهاتهم وبناتهم واخواتهم فاذا قيل
لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضاء الله علينا وقدره فقال صلى الله
سيكون في آخر امتي اقوام يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتي
وقد نص سيد المتقين وامير المؤمنين عليه في حديث اصبغ بن نباتة

على

على ان قدرية هذه الامة ومجوسها من ظن قضاء لازما وقدرا حتما ولا
شك في ان هؤلاء هم الاشاعرة ويزيده بيانا ما روى عن الحسن
بن علي عليهما السلام انه قال بعث الله محمدا صلى الله عليه وآله الى العرب
وهم قدرية يحملون ذنوبهم على الله تعالى ثم لا يخفى ان وجه المناسبة بين
الاشاعرة والمجوس متعدد الاول ان المجوس قالوا باصلين النور
والظلمة ويسمون الاول يزدان والثاني اهرمن وينسبون جميع الخيرات
الى الاول والشرور الى الثاني وليس للعباد عندهم فعل اصلا كما عند الا
شاعرة والثاني ان المجوس قالوا ان الله تعالى يفعل فعلا ويتبرأ منه
كما خلق ابليس ثم تبرأ منه والاشاعرة ايضا قالوا ان الله يفعل
القبايح ويتبرأ منه والثالث ان المجوس قالوا ان نكاح الامهات
بقضاء الله وقدره والاشاعرة وافقوهم حيث قالوا ان نكاح المجوس
امهاتهم بقضاء الله وقدره وارادته الرابع ان المجوس قالوا ان القادر
على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس والاشاعرة ايضا قالوا مثل ذلك
والخامس ان المجوس ينسبون له تعالى شريكا والاشاعرة ايضا ينسبون له
شركاء حيث قالوا بوجود صفات زائدة قديمة غير مخلوقة له واما ما قيل
من ان العدلية ايضا يجعلون انفسهم شركاء في الخلق والايجاد ففاسد
لان ذلك انما يلزمهم لو لم يقولوا بان العباد وقدرتهم مخلوقة الله تعالى
مغلوبة تحت قدرته القاهرة وهم يقولون بذلك بان سلسلة

جميع الموجودات منتسبة اليه تعالى شانه ثم ان الاشاعرة ذهبوا الى ان ارادة
الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر بين
السلف وروي مرفوعاً عن النبي صلى الله عليه وآله ان ما شاء الله كان
وما لم يشأ لم يكن واستدلوا عليه بمثل هذه الآيات كقوله تعالى ولو اننا نزلنا
عليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا
ان يشاء الله ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء لهداكم اجمعين
انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء الى صراط المستقيم
واليه اشار بقوله والنصوص الشاهدة بان الكل بمشية الله تعالى اكثر من ان
تحصى حتى صار بمنزلة المثل ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والجواب
ما قد عرفته من ان كون الحوادث بمشية الله تعالى لا يدل على محل النزاع كما مر
غير مرة ثم قال كيف لا يكون الكل بمشية الله تعالى وقد ثبت انه خالق للكل
فيريده ان اراد من الكل ما يعم افعال العباد فقد عرفت حاله وان اراد
الذوات فلا ملازمة بين الخلق والارادة التي هي محل النزاع وعلم العلام
وقوع ما لم يقع لعلمه تعالى بامتناعه فكيف يريده لاستحالة انقلاب علمه
جهلا والجواب ان خلاف المعلوم مقدور له في نفسه والمقدور اذا كان
متعلق للمصلحة يجوز ان يكون مرادا وان علم انه لا يقع لجهة وجود المصلحة
كالامتحان والاعتذار ظاهر وذهب المعتزلة الى انه لا يتعلق ارادته تعالى
بالشرور والقبائح حتى انه يريد من الكافر الايمان ومن الفاسق الطاعة
وان وقع خلاف مراده واليه ذهب اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم

واليه اشار

اشار بقوله والمعتزلة جزموا بانه لا يريد القبائح بل يريد اضدادها وان
لم يقع فجعلوا الملك ما يجري في ملكه خلاف مراده قال في شرح المقاصد
والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية اقول لا يخفى ما فيه من
السخافة لانه ان تم لدل على ان لا يكون لله تعالى امر ولا نهي للكافر
والعاصي والفاجر ونهيه للمؤمن والمطيع وفساده غني عن البيان
وللزم ما ذكره الفاضل الرباني العلامة الشيرواني نور الله مرقده والشريف
من ان ذلك بالنسبة الى الرئيس حق لعدم حلمه وقلة صبره وتضرره
بالتاخير واما بالنسبة الى الله تعالى فكلا لغنائه وعدم تضرره واحتياجه
الى حصول ذلك المراد وحق المثال ان يقال ان السلطان القاهر الغالب
اذا كان راغبا في شيء مجد به من يده صبي ولم يمنعه مع تمكنه من دفعه ومنعه
وبعلم المجعه من ذلك عار بل عد ذلك من كرامته ثم اشار الى ادلة
المعتزلة ذلك بقوله متمسكا بان ارادة القبيح قبيحة وهو الله تعالى منزه عن
القبائح وان العقاب على ما اريد من المعاصي ظلم وان الامر بما لا
يراد والنهي عما يراد سفه واستحالة ذلك كله بالنسبة اليه تعالى غني عن
البيان وان الارادة تستلزم الامر فيكون الكفر مامورا به والكافر
مطيعا ممتثلا لامر الله تعالى وكذا تستلزم الرضى فيكون الكفر مرضيا له تعالى
والمحبة فيكون الكفر محبوبا له تعالى ثم اشار الى الجواب عن الكل بقوله والكل
فاسد اما الاول فقد اجاب عنه في شرح المقاصد بانه لا قبيح منه غاية

الا مرانه تخفى علينا وجه حسنه واعترض عليه العلامة الشيرواني عطر الله مضجعه الشريف بانه اذا لم يحكم العقل بقبح شيء من الاشياء فلو لم يرسل الرسل اليهم ولم يبين ما يرضيه ويسخطه ثم عذبهم ببعض الاعمال وآبائهم ببعضها او عذب بعضهم باعمالهم دون بعض لم يكن للعباد عليه حجة ولم يكن لهم ان يقولوا انا كنا عن هذا غافلين وانكاره انكار للكتاب العظيم وتكذيب للرسول الكريم وبهذا يندفع ما اجاب عن الثاني في شرح المقاصد بقوله ورد بالمنع فانه يتصرف في ملكه ما يشاء فتفطن واما الثالث فرد عليه انه ربما لا يكون غرض الامر الاتيان بالمامور به كالسيد اذا امر عبده امتحانا او اعتذارا عن ضربه وكذا النهي ثم ان المعتزلة استدلوا على ذلك بالآيات الدالة على ذم المشركين وتوبيخهم على ادعائهم ان الكفر بمشيئة الله تعالى فاشار الى دفعه بقوله واما الرد على الذين قالوا لو شاء الله ما اشركنا فلقصدهم الاستهزاء وجعل ذلك عذرا لهم ولذا جعلوا مكذبين بقوله تعالى وكذلك كذب الذين من قبلهم لا كاذبين وحكم بانه لو شاء لهديهم اجمعين ازالة للوهم الذي ذهب اليه المستدل اقول الحكم بان قصد المشركين من هذا الكلام الاستهزاء من قبيل الرجم بالغيب والتعليل عليل على ما لا يخفى وبعد ما قررت لك آنفا من معنى المشية ومعنى كون الشيء بمشية الله تعالى يظهر لك حقيقة الحال وهو الله العاصم عن الضلال وقد استدلوا ايضا بقوله تعالى كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها حيث جعل المنهيات مكروهة فلا يكون مراده لان الارادة والكراهة ضدان

فاشار الى

فاشار الى دفعه بقوله تعالى واما قوله تعالى كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها اي منكرا بين الناس ومجاري العادات ولا يخفى ركاكة هذا التاويل اقول ومن الآيات الشاهدة بنفي ارادة القبائح قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين ان الله لا يامر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون

الفصل السادس في بيان ان الحسن والقبح شرعيان لما كان هذه المسئلة هي المعركة العظمى بين الاقوام وعليها يبتني كثير من عقائد الاسلام والتشاجر فيه مما اكثر وشاع فبالحري ان نحرر لك محل النزاع فاعلم ان الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان الاول ملايمة الغرض ومنافرته كقتل زيد بالنظر الى اعدائه واوليائه والثاني كون الشيء صفة كمال او نقص كالعلم والجهل وهما عقليان اتفاقا والثالث تعلق المدح او الذم بالفعل وهذا هو المعنى المتنازع فيه فالذي عليه المعتزلة كافة والامامية رضوان الله عليهم والبراهمة والكرامية والثنوية والخوارج والتناسخية هو انهما عقليان وذهب الاشاعرة الى انهما شرعيان وتوضيح المرام يقتضي بسط الكلام فنقول قال المعتزلة كما ان في المحسوسات اشياء ملايمة للحس واخرى منافرة له كذلك في المعقولات افعال تجدها العقل ملايمة لنفسه مع قطع النظر عن امر الشارع ويحكم بان فاعلها من حيث هو فاعلها يستحق الذم ثم ان ما حكم العقل بحسنه يجب عند الشارع كذلك ويجب امره به وكذا ما حكم بقبحه فكل ما امر به

الشارع يجب ان يكون فيه جهة يستحق بها المدح وكل ما نهى عنه يجب
ان يكون فيه جهة يوجب الذم وان لم يكن معلومة عند العقل بل يعني
ان العقل لو علم الفعل على ما هو عليه في الواقع وجهاته واعتباراته
الداخلة والخارجية لحكم بذلك والحاصل ان للفعل عندهم في نفسه
مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة او مقبحة مقتضية لذلك لكنه ليس
على نهج واحد بل ثبوتها لبعض الافعال ضروري كحسن الصدق النافع
وقبح الكذب الضار ولبعضها نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق
الضار ولبعضها لا يدرك الا بالشرع كصوم العيد وطرفيه مما لا يكون فيه
جهة حسن ولا قبح لا يجوز منه تعالى الامر به ولا النهي عنه ثم انهم اختلفوا
فذهب الاوايل منهم الى انهما الذاتية وذهب بعضهم الى انهما الصفة
حقيقية يوجبها وبعضهم الى ان القبح باعتبار وللحسن يكفي فيه عدم موجب
القبح وذهب الجبائي الى انهما باعتبار صفة موجبة لهما كلطم اليتيم للتاديب
او للتعذيب وقال الاشاعرة ليس فيما يتعلق به حكم الشارع من الافعال
شيء يكون ملايما للعقل او منافرا له يحكم العقل بانه في نفسه مع قطع
النظر عن امر الشارع واعتباره بحيث يستحق فاعله المدح والذم بل لا فرق
العقل بين نصر المظلوم واكرامه وقتله وايلامه فكل منهما عنده سواء
بل الشارع جعل احدهما ممدوحا وامر به والاخر مذموما ونهى عنه وليس
ذلك الا لمحض اعتباره لا لسبب يوجب المدح والذم ولو عكس الشارع

القضية عكس الامر فصار الحسن قبيحا والقبح حسنا واليه اشار بقوله
للحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب في حكم الله
بالشرع وسمي التعرض للثواب والعقاب على ان الكلام في افعال العباد
لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا تقريره ان الفعل لو حسن وقبح
عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع ام لا
بناء على اصل المعتزلة في وجوب تعذيب من استحقه اذا مات غير تائب
واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وربما يجاب
بان المراد بالرسول هو العقل فينبه له في الهداية والا سلمنا لكن المراد با
العذاب المنفي هو العذاب عاجلا لا آجلا بدليل ما بعد الاية وتحقق
الحكم قبل البعثة يقتضي ثبوته آجلا فلا منافاة سلمنا لكن المراد نفي
التعذيب بترك الواجبات الشرعية لا العقلية وقد استوفينا الكلام
في الرد عليه في صدر الكتاب فتذكر واما ما قيل من ان التعذيب
قبل البعثة محال لان اول المرسلين آدم على نبينا وعليه التحية والسلام
فلا فائدة في نفيه فجوابه ان المراد نفي التعذيب قبل بعثة رسول كل
قوم وما قيل في الجواب من ان قبل آدم قوم يسمون بالجان بن جان
او في صحة النفي يكفي الامكان فبعيد كما لا يخفى ولانه لو كان لذات
العقل سواء كان مستندا الى نفس الذات او الى صفة لازمة لها
لما تخلف عنه واللازم باطل فيما اذا تعين الكذب مثلا لانقاذ نبي
من الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن فلا يكون قبيحا لاستحالة اجتماع
النقيضين وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب

حداً وظلماً ورد بان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه الا ان ترك
انجاء النبي صلى الله عليه وسلم اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخليصاً عن ارتكاب
الاقبح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب ورد باثبات كون الكذب
ايضاً واجباً حينئذ لكونه مقدمة للواجب الذي هو التخليص واجيب
بمنع كون الكذب مقدمة لامكان التخليص بغيره بان ياتي بصورة الاخبار
من غير قصد اليه كما في جميع العقود وغيرها ويظهر من كلام صاحب
العقود وبعض المحشين على شرح المختصر جواب آخر عن اصل الدليل
حاصله ان ذلك القول الواقع لانقاذ النبي من حيث ان مضمونه
غير مطابق للواقع فيه جهة يقتضي القبح اما مجرداً او بجزئها ومن حيث
الانقاذ جهة اخرى يقتضي الحسن لكن فهناك جهتان مختلفتان
يقتضي احديهما القبح والاخرى الحسن فلا يلزم زوال القبح وحصول الحسن
فان قيل كيف يكون ذلك القول قبيحاً مع ان لازم القبح وهو الذم منتف
قلنا لازم الفاعل وبعد صحة عند القائلين بعقليتهما لصفة مغايرة لما به يحسن
الفعل او يقبح كما صرح بذلك بعض القائلين بعدم عقليتهما منهم سيف الدين
الابهري حيث قال ذلك اجماعي عند المعتزلة فموجب الذم منتف ههنا
وهو لا ينافي وجود القبح لوجود سببه ولان العبد لا يستقل بفعله والمدح
والذم عقلاً ليس الا مع الاستقلال تقريره على ما يستفاد من كلامه
في شرح المقاصد انه لو كان الحسن والقبح لما كان شيء من افعال العباد
حسناً ولا قبيحاً عقلاً واللازم باطل باعترافكم بيان الملازمة ان فعل
العبد اما اضطراري واما اتفاقي ولا شيء منهما بحسن ولا قبيح
عقلاً اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن

من الترك ففعله اضطراري وان تمكن فان لم يتوقف الفعل على مرجح
بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر كان اتفاقياً والاتفاقي
لا يتصف بالحسن والقبح مع انه يقتضي الترجيح بلا مرجح وفيه انسداد باب
اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان كان من العبد فننقل الكلام
اليه ويتسلسل وان لم يكن فهو ان لم يجب الفعل بل صح الصدور واللاصدور
عاد الترديد والمحذور وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واجيب
اولاً بانه منقوض بفعل الباري تعالى فيلزم ان لا يكون مختاراً تعالى الله عن ذلك
علواً كبيراً ورد بان مرجح فاعلية الباري هو تعلق ارادته في الازل بحدوث
ذلك الفعل في وقته وهو قديم فلا يحتاج الى مرجح لان علة الاحتياج
عندنا الحدوث دون الامكان ويرد عليه اولاً ما اورده سيد المحققين
قدس سره من انه ان اراد بالتعلق الذي يترتب عليه الوجود لم يكن قديماً والا
لزم قدم المراد ايضاً وان اراد التعلق المعنوي فهو يحتاج الى مرجح متجدد وهو
التعلق الحادث الذي به الحدوث ولو قلنا ان ارادته تعلقت في الازل
بوجود زيد في زمان مخصوص فتعلقه لوحده ولا حاجة الى تعلق آخر حادث
لم يتم ايضاً لاحتياج وجوده في ذلك الزمان الى تعلق حادث للقدرة يترتب عليه
حدوثه وثانياً ان التزام عدم احتياج مرجح ممكن قائم بالغير الى علة اصلاً
خلاف البديهة ولهذا ذهب المتأخرون من الاشاعرة الى ان صفات
الواجب تعالى مستندة الى ذاته تعالى بالايجاب وثانياً بانه يلزم ان لا
يوصف الفعل بالحسن والقبح الشرعي ايضاً اذ لا تكليف لغير المختار
عندكم وان جوزتموه ورد بان وجود الاختيار كاف في الشرعي ومناطه

الاصل الذي ذهبوا اليه في مسئلة خلق الاعمال من ان للعبد قدرة
واختيارا لكن لا تاثير لقدرته وليس اختياره بمشيته وانما الخالق هو الله تعالى
والفعل العبد الكسب لا غير ولا يخفى وهنه فان وجود القدرة التي لا يؤثر
كعدمها وثالثا بان المرجح هو الارادة التي شانها الترجيح والتخصيص
وصدور الفعل معه على سبيل الصحة دون الوجوب ولو سلم فالوجوب
بالاختيار لا ينافي الاختيار واعترض عليه في شرح المقاصد بانه قد
ثبت بالدليل لزوم الانتهاء الى مرجح لا يكون من العبد ويجب معه الفعل
ومثله لا يحسن ولا يقبح والجواب ان الاضطراري الذي لا يتصف
بالحسن والقبح على احد وجهين اما بان يصدر من الفاعل بدون
الشعور كما يصدر عن الطبايع او مع الشعور لكن لعسر قاسر وجبر جابر
واما ما يلزم من الدليل فليس من هذا القبيل اذ ليس الا انه يجب
صدور الفعل عن العبد بعد وجود الاختيار والارادة ووجودها
فيه ليس باختياره وعدم اتصاف هذا بالحسن والقبح غير مسلم فلنتامل
في هذا المقام فانه من مزال الاقدام وقالت المعتزلة بل بالعقل لان حسن
الاحسان وقبح العدوان بمعنى استحقاق فاعلها المدح والذم ضروري
يشهد به الوجدان ويحكم به نفاة الاديان فلو كان مستفادا من الشرع
لما حكموا به وبعض مقدمات التوسط عدم ملائمة يتم المطلوب اذ لا قائل بالفرق و
لان العقل عند التساوي اي تساوي الصدق وانقاذ الغريق
مع الكذب واهلاكه وقطع النظر عن كل ما يصلح مرجحا للصدق ولا
نقاد من الاعتقادات والشرايع والاحوال والبراهين الدالة على
حسنهما يرجح الصدق وانقاذ الغريق على الكذب واهلاكه

ولولا

ولولا ان حسنه ثابت له في ذاته لما كان كذلك ولانه لولم يقبح اظهار
المعجزة على يد الكاذب لم يثبت النبوة تقريره انه لو كان قبح كل شئ
انما هو بالنهي لم يمتنع منه تعالى اظهار المعجزة على يد الكاذب والملازمة
ظاهرة وكذا بطلان التالي لانه لم يتميز النبي ح عن المتنبئ فانسد
باب اثبات النبوة والجواب عن الاولين اي دعوى الضرورة و
الايثار المنع بالمعنى المتنازع عنه التساوي بالحقيقة اما المنع الاول
فمكابرة لا يلتفت اليه واما الثاني فمأخوذ من كلام الرازي حيث قال
انما رجح الصدق على الكذب في تلك الصورة لما ان اهل العالم
اتفقوا على قبح الكذب وحسن الصدق ولما ان نظام اهل العالم
لا يحصل الا بذلك والانسان لما نشا على هذا الاعتقاد واستمر
عليه لا جرم يرجح الصدق عنده على الكذب ويرد عليه انه ينبغي
ان يبين وجه كونه حكم عقولهم لا من جهة العقل بل من جهة اخرى
فان حكم العادة لا يجري الا بعد تحققها ويبقى الكلام فيما قبله
وعن الثالث ان عدم الوقوع اي عدم وقوع المعجزة على يد الكاذب
من القطعيات العادية ولا يمتنع عقلا ويرد عليه انه لما لم يكن ممتنعا
لم يبق لعدم صدوره منه تعالى فان قيل الاشاعرة ذهبوا الى ان افعاله
تعالى وان لم يشتمل على غرض ولم يعلل لعلة غائية لكن يجب اشتماله
على حكمة ومصلحة قلنا وجوب اشتمال افعاله تعالى على الحكم والمصالح
عندهم انما يستند الى الدليل السمعي لا العقلي على انه ممكن ان يفرض
في اظهار المعجزة على يد الكاذب مصالح كثيرة كترتيب عمارة الارض
والقيام بمصالح التمدن ولوازمه فان الواجب عندهم اشتمال فعله تعالى

على مصلحة وحكمة في الجملة والمسلم ان ترك اظهار المعجزة على يد الكاذب
اصلح بالنسبة الى فعله واما ان فعله لا يشتمل على مصلحة اصلا فغير مسلم
والاصلح عندهم غير واجب عليه تعالى فتامل وقد يتمسك المعتزلة
بان من عرفه تعالى بذاته وصفاته ثم اشترك به تعالى ونسب كل نقص
اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا علم قطعا انه في معرض العقاب سواء
ورد الشرع ام لا فليس ذلك الا بحكم العقل ولا قائل بالفصل فيتم المطلوب
قلنا لما علم من تقرير الشرايع بذلك ولا يخفى وهن هذا الجواب اذ الكلام
مع قطع النظر عن الشرع على انه تنتقل الكلام قبل ورود الشرايع وقد
يتمسك في الجواب عن هذا الدليل ايضا باستمرار العادة ويرد عليه ما مر
انفا فتذكر ويتمسك المعتزلة ايضا بانه لو كان الحسن والقبح بالشرع
لزم افحام الانبياء وقد مر جوابه من المص في صدر الكتاب ومنا ايضا
ما على الجواب فتذكر والحق ما ذهب اليه المعتزلة واليه ذهب اصحاب
الامامية رضوان الله عليهم وذلك لا مانجد بديهة الفرق بين بعض
الاشياء وانها حسنة مستحقة للمدح وبعض آخر وانها قبيحة مستحقة
للذم وان لم يكن شرع اصلا كالاحسان ودفع الظلم ومعاونة الظالم
وتحريضه على الظلم وامثال ذلك كثيرة خارجة عن الحد والعد و
بهذا يبطل مذهب الاشاعرة لكن ينبغي احتمال ان يقال انه
يجوز ان لا يكون في بعض الاشياء جهة حسن ولا قبح ومع
ذلك امر الشارع به ونهى عنه فان قيل اذا لم يكن في شيء
جهة حسن ولا قبح فالامر به او النهي عنه ترجح بلا مرجح وانه محال
قلنا اولا انه لا يتوجه على الاشاعرة القائلين بجواز الترجيح

بلا مرجح وثانيا انه يجوز ان يكون هناك مرجح آخر غير الحسن والقبح
يوجب الامر به والنهي عنه وان كنا لا نعلم ويمكن دفع هذا الاحتمال
بالتمسك بالاجماع المركب على انه يمكن ان يقال انه قد حصل
لنا بملاحظة اكثر المامورات وانها حسنة واكثر المنهيات وانها
قبيحة الظن القوي بان جميع ذلك كذلك بل ربما حصل من طريق
السمع وتتبع الاحاديث العلم القطعي بذلك اذ كل موضع سئل
عن الائمة عليهم السلام عن سبب حكم وعلة اجابوا بتقرير العلة و
تحقيق السبب ولم يجيبوا فقط بان الله تعالى قد يامر الاشيا او ينهى
عنها بدون سبب يوجب ذلك وايضا قال الله تعالى ويحل لهم الطيبات
ويحرم عليهم الخبائث والظاهر ان المراد ان كل ما كان طيبا
في الواقع مع قطع النظر عن الامر يحله لهم وكل ما كان خبيثا كذلك
يحرمه عليهم وانت اذا دفعت غشاوة العناد من العين وتاملت
في ادلة الطرفين ظهر لك حقيقة الحال والله هو العاصم عن الضلال
هذا ما ذهب اليه المتكلمون واما الحكماء فقالوا للنفس الناطقة
قوة عملية ونظرية وهي تعقل ما لا يكون من افعالنا واختيارنا وقوة
عملية وهي تعقل ما يكون من افعالنا واختيارنا فالعقل النظري الذي
يحكم بالبديهيات مثل كون الكل اعظم من الجزء لا يحكم بحسن شيء
من الافعال ولا بقبحه وانما يحكم بذلك العقل العملي الذي يدبر
مصالح نوع الانسان واشخاصه ولذلك انما يحكم بحسن فعل وقبح

بحسب مصلحتين ويسمون ما يقتضيه العقل العملي ولا يكون مذكورا في
شريعة من الشرايع باحكام الشرايع غير المكتوبة وما ينطق به شريعة
من الشرايع باحكام الشرايع المكتوبة انتهى وهذا المذهب ايضا مما
يؤيد ما قلناه فتامل **الفصل السابع** لا اختلاف في عدم
التكليف بما يمتنع لذاته كجمع النقيضين لانه يستدعي تصور المكلف
به واقعا والمستحيل لا يتصور الا على سبيل التشبيه بان يعقل بين
السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن
بين السواد والبياض او على سبيل النفي بان يحكم العقل بانه
لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وكذا
لا اختلاف في وقوع التكليف بما يمتنع لسابق علم او اخبار
بانه لا يقع فان مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه
يعد عاصيا اجماعا وانما الخلاف فيما امكن ولم يقع متعلقا
لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء
فعندنا يجوز بمعنى انه يطلب تحقق الفعل ويستحق العقاب على تركه
لا على قصد التجوز وعدم الاقتدار على الفعل بخلاف المحدثين لوجوب
كونه مما لا يطاق لعدم القبح العقلي فان قيل تكليف الجماد ليس
بابعد من هذا الجواز ان يخلق الله تعالى فيه الحيوة والعلم والقدرة
فكيف لم يقع نزاع في امتناعه حتى للقائلين بجواز تكليف الممتنع

لذاته

لذاته قلنا لان من شرط التكليف العلم ثم الجمهور على ان النزاع انما هو
في الجواز دون الوقوع واليه اشار بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا و
سعها ولشهادة الاستقراء وعند المعتزلة واصحابنا الامامية
رضي الله عنهم لا يجوز لكونه سفها وهو قبيح تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
ومنا من ذهب الى ان تكليف ابي لهب بان يصدق في جميع
ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله ومن جملته ان لا يصدقه اصلا تكليف
بجمع النقيضين لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم
بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة واجيب بانه
اي التكليف انما كان بتحصيل الايمان وهو امر ممكن في نفسه
ممتنع لسابق العلم والاخبار فيكون مما هو جائز بل واقع وفيه
نظر فان الكلام فيمن وصل به هذا الخبر وكلف بالتصديق به
على التعيين واجاب بعضهم بان المراد التصديق بما عدا
مثل هذا الاخبار وهو في غاية الوهن اقول يمكن الجواب
بان يقال التكليف بالمحال يجوز اذا كان المكلف سببا
لاستحالة التكليف وحكاية تكليف ابي لهب وامثاله
من هذا القبيل فانه ان لم يكن في غاية البعد واللجاج
ونهاية الكفر والاعوجاج لما اخبر الله تعالى بعدم ايمانه
الفصل الثامن في تعليل بعض افعاله بالاغراض ثابت

سياسة شرعية الاحكام بالحكم والمصالح كايجاب الحدود
والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك بالنص والا
جماع فلقوله تعالى وما خلقت الانس والجن الا ليعبدون ومن
اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل فلما قضى زيد منها وطرا
زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الاية واما الاجماع
ما نقل الرازي في بعض مصنفاته والغزالي في الاحياء وذهب
المعتزلة الى ان الغرض من التكليف ولو بالنسبة الى من مات في
الكفر والفسق التعريض للثواب بدليل مثل قوله تعالى من يطع الله
ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار من عمل صالحا
من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم باحسن
ما كانوا يعملون الى غير ذلك مما لا يحصى واستدلوا ايضا
بادلة عقلية اشار الى بعض منها بقوله ولان الاضرار دون
استحقاق ولا منفعة ظلم فيكون التعريض للمنفعة هي الجهة
المحسنة تقريره ان التعب على امر شاق بطريق الاستعلا بحيث
لو خولف ترتب عليه العقاب اضرار واضرار غير المستحق لا
لمنفعة ظلم يستحيل على الله تعالى فالتعريض لتلك المنافع والتمكن
من اكتساب السعادة الابدية هي الجهة المحسنة للتكليف
ولا يبطل حسنه تفويت الكافر والفاسق ذلك على نفسه
لسوء اختياره ورد بان الترتب اى ترتب الثواب على

الاعمال

الاعمال لا يدل على ان لها تاثيرا في اثبات الاستحقاق
لانه قد يكون تفضلا من الله تعالى وابراء عن العلل وبانه المالك فلا
ظلم بالنسبة اصلا وهذا مبناه على انه لا يقبح من الله تعالى شيء ولو
سلم لزوم الغرض فلا نسلم انه منحصر فيما ذكرتم فيجوز ان يكون هو
الابتلاء او الشكر او حفظ النظام او تهذيب الاخلاق او غير
ذلك مما لا نعلمه وبالجملة لا يعقل استحقاق النعيم الدائم بمجرد
كلمة والعذاب الدائم بشرب جرعة خمر اقول لا استبعاد في
ذلك ولا دخل لكون المامور به مجرد كلمة ولا في كون المنهي
عنه شرب جرعة بل المناط الطاعة والعصيان

الفصل التاسع

قد ورد في الكتاب والسنة نسبة الهداية والاضلال
والطبع والختم على قلوب الكفرة الى الله تعالى فعندنا بمعنى
خلق الهداية والضلال لانه الخالق وحده وعند المعتزلة
الهداية الدلالة الموصلة الى المطلوب او البيان بنصب الادلة
او فسح الالطاف والاضلال منع الالطاف للعلم بانها
لا تجدي والاسناد مجاز الهدى قد يكون لازما بمعنى الاهتداء
اى وجدان طريق يوصل الى المطلوب ويقابله الضلال اى
فقدان ذلك الطريق وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على
الطريق الموصل ويقابله الاضلال وقد يستعمل الهداية
في معنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى وانك لتهدي الى
صراط مستقيم ويستعمل الاضلال في معنى الاضاعة

والاهلاك وغير ذلك يسند الى الاسباب مجازا كقوله تعالى ان هذا القرآن

يهدي للتي هي اقوم وهذه الكلمة مما ليس فيه نزاع كثير وانما الكلام في الآ

يات المشتملة على اتصاف الباري تعالى بالهداية والاضلال والطبع

على قلوب الكفرة والختم والمد في طغيانهم ونحو ذلك فهي عند الاشاعرة

راجعة الى خلق الايمان والاهتداء والكفر والضلال بناء على اصلهم

في ان لا خالق الا الله وحده واما المعتزلة فبناء على اصلهم من انه

لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه الثواب والعقاب جعلوا

الهداية بمعنى الدلالة الموصلة الى المقصود لغيره او الارشاد الى

طريق الحق بالبيان ونصب الادلة او اعطاء اللطف والاضلال

بمعنى منع اللطف للعلم بان اللطف لا ينفع او مع انه فعل الشيطان

اسند اليه تعالى مجازا لانه باقداره وتمكينه واما اللطف والتوفيق

والعصمة فعندنا خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية

قال ابو المعالي الجويني العصمة هي التوفيق بعينه والموفق لا يعصي

اذ لا قدرة له على المعصية وبالعكس ومبناه على ان القدرة

مع الفعل وليست نسبته الى الطرفين على السواء وقيل القائل

من الاشاعرة العصمة ان لا يخلق الذنب وقيل خاصية في نفس الشخص

او بدنه يمتنع بسببه صدور الذنب عنه ويرد عليه انه لا يستحق

المدح بترك الذنب وعند المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده

الطاعة تركا او اتيانا او يقرب منها اي من الطاعة مع تمكنه في الحالين

ويسميان

ملطم بلما

ويسميان المحصل والمقرب الاول للاول والثاني للثاني ويخص المحصل للواجب باسم التوفيق

واليه اشار بقوله والتوفيق اللطف المحصل للواجب والخذلان

منع اللطف والعصمة اللطف المحصل لترك القبيح والحاصل

ان اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية

بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب عند اصحابنا الامامية

رضي الله عنهم وعند المعتزلة ايضا واستدلوا على ذلك بان

اللطف يحصل به غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم

نقض الغرض ثم ان كان فعله تعالى وجب عليه تعالى ان

يفعله مثل خلق القدرة واكمال العقل ونصب الادلة

التي يستفاد منها وان كان من المكلف وجب على الله تعالى

ان يشعره به ويوجبه عليه وان كان من غيرهما شرط في التكليف

بالملطوف فيه العلم بالفعل وقد استدلوا على عدم وجوب

اللطف بان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه

وكلاهما باطل اما الاول فللزوم كون الكافر لا ملطوفا لان معنى

اللطف ما حصل الملطوف فيه عنده واما الثاني فلانه

اما ان يكون لعدم القدرة عليه فيلزم عجزه تعالى عن ذلك

او مع وجود القدرة فيلزم الاخلال بالواجب واجيب بان

معنى اللطف هو ما يقرب حصول الملطوف فيه ويرجح

وجوده على عدمه لا ما ذكرتم ليلزم المحذور المذكور واحتجوا

على عدم وجوب اللطف ايضا بانه لو وجب على الله تعالى
لما صدر عنه تعالى ما ينافيه والتالي باطل لانه اخبر بان بعض
المكلفين من اهل الجنة وبعضهم من اهل النار وكلاهما
باطل للافضاء الى الاتكال والياس واجيب بان هذا
الاخبار ليس مفسدة لجواز ان يقترن بالاخبار بالجنة
من الالطاف ما يمتنع عنده من الاقدام على المعاصي
والاخبار بالنار انما هو بالنسبة الى جاهل كابي لهب
والمفسدة منتفية لانه لا يعلم صدق اخباره حتى يفضي
الى الياس الاجل الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوة
الحيوان فيه وهو واحد الاجل في اللغة الوقت واجل الشي
يوم بجميع مدته ولاخرها ثم شاع استعماله في اخر هذه الحيوة
وهو واحد عند الاشاعرة وعند من جعل المقتول ميتا باجله
مع القطع بانه لو لم يقتل لعاش الى امد اسان وعند الفلاسفة
اجل طبيعي واجال اخر بحسب اسباب لا يحصر من الامراض
والافات والمقتول ميت باجله الا ان موته مما خلقه الله
عقيب فعل العبد من غير صنع للعبد مباشرة ولا توليدا
وانه لو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت
هذا ما ذهب اليه الاشاعرة واما المعتزلة فزعم الكعبي
انه ليس بميت لان الفعل فعل العبد والموت لا يكون

الا فعل الله تعالى اي مفعوله واثر صنعه وزعم اكثرهم ان
القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى
امد هو اجله وقال ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة
ثم انه لما يرد عليه ان القاتل لما لم يحدث بفعله امرا
لا مباشرة ولا توليدا فلم يستحق ذما ودية وقصاصا
اشار الى دفعه بقوله وجوب الجزاء على القاتل لما
اكتسبه من الفعل وارتكبه من المنهي لا لما في المحل
من الموت ثم لما كان قوله صلى الله عليه واله لا يزيد في
العمر الا البر ينافي ما ذهب اليه من ان الاجل واحد اشار
الى توجيهه بقوله ومعنى زيادة البر في العمر كثرة
الخير والبركة للنصوص القاطعة على انه لا تقدم
ولا تاخر على الاجل كقوله تعالى واذا جاء اجلهم لا يستاخرون
ساعة ولا يستقدمون الفصل العاشر الرزق وهو في الاصل
مصدر سمي به المرزوق اي الحاصل بالمصدر وهو عند
الاشاعرة ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به حلالا
كان او حراما فيدخل رزق الانسان والدواب و
غيرهما من الماكول وغيره ويخرج ما لم ينتفع فكل
يستوفي رزقه ولا ياكل احد رزق غيره وقيل لينتفع به
ولهذا يقع فيمن ملك شيئا وتمكن الانتفاع ولم ينتفع

من

ان ذلك لم يصر رزقا له وقد يخص بالماكول وقيده
المعتزلة بان لا يكون لاحد منعه فيخرج الحرام وما
ابيح للضيق مثلا قبل ان ياكل فلا يكون من لم ياكل
الا الحرام مرزوقا وقد دلت النصوص من الكتاب
والسنة في ضمانه تعالى الارزاق خاتمة السعر
تقدير ما يباع به الشئ طعاما كان او غيره و
يكون غلاء او رخصا باعتبار الزيادة على المقدار
الغالب في ذلك المكان والاوان والنقصان
عنه باسباب من الله تعالى مما لا اختيار فيه للعبد
كتقليل ذلك الجنس وتكثير الرغبات فيه بالعكس
وبما له فيه اختيار كمنع التبايع وادخار الاجناس
ومرجعه ايضا عندهم الى الله تعالى ولذا قال فالمسعر
هو الله تعالى وحده الفصل الحادي عشر المعتزلة اوجبوا
على الله تعالى امورا وتحيروا في معنى الوجوب فتارة
فسروا الوجوب عليه بانه لا بد ان يفعله لقيام
الداعي وانتفاء الصارف وتارة بان لتركه مدخلا
في استحقاق الذم فمنها اللطف وهو فعل يقرب
العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية لا الى حد
الالجاء لان منعه نقض للغرض الذي هو الاتيان

بالمامور به ونقض الغرض قبيح ولان منع اللطف تقريب
او تحصيل للمعصية وكلاهما قبيح ولان الواجب وهو
الطاعة لا يتم الا به فيكون مقدمة للواجب ثم عورضت
الوجوه بوجوه اشار الى بعض منها بقوله قلنا فيجب ان
لا يبقى كافر ولا فاسق لان من الالطاف ما هو
محصل ومن قواعدهم ان اقصى اللطف واجب ولا
يخلو عصر من الانبياء والاولياء يامرون بالمعروف
وينهون عن المنكر وقد عورض بوجوه اخر والجواب
عن الكل ان منع اللطف في مثل هذه الصور انما
يكون من جانب المكلف ومنها العوض وهو نفع
خال عن الضرر في مقابلة الالم ونحوه من الاسقام
وما يجري مجرى ذلك فيخرج الاجر والثواب لكونهما
في مقابلة فعل العبد وكذا النفع المتفضل به لكونه
ليس في مقابلة شئ ووجه وجوبه بان تركه قبيح لكونه
ظلما واليه اشار بقوله لان تركه ظلم فيجب فعله
واختلفوا في وجوب كونه في الاخرة وفي حبوطه بالذنب
ام يجوز في الدنيا ولا يحبط اصلا واختلفوا في ان
اعواض الكفار والفساق وغير العاقل كالصبيان
والبهائم والمجانين يكون في الدنيا او في الاخرة

وان البهائم يدخل الجنة وهل يخلق فيها العلم والعقل
وان عاقبة امرها ماذا ومنها الاصلح للعباد فی الدين
وهومذهب البصريين قيل وفی الدنيا ايضا هذا
ما ذهب اليه البغداديون والاولون يعنون
بالاصلح الانفع والبغداديون الاصلح فی الحكمة و
التدبير واتفق الفريقان علی وجوب الاقدار و
التمكين واليه اشار بقوله ولا خلاف فی الاقدار
والتمكين ثم اشار الی دليل وجوب الاصلح بقوله لان
تركه بخل وسفه وهو قبيح فيجب فعله وعوض بما اشار اليه
بقوله قلنا فيلزم ان يخلق الكافر الفقير المبتلی بالاسقام
والالام وان يخلد الكفار فی النار ای يلزم ان يكون
الاصلح للكفار الخلود اذ لوكان الخروج او عدم الدخول
اصلح لفعل وان لا يميت المحسن ولا يبقی المسیء سيما
ابليس وذرياته المضلين وان لا يحسن الدعاء لدفع البلاء
الی غير ذلك من المفاسد الفصل تغاير الاسم والمسمی و
التسمية ضروری الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنی
علی ما يعم انواع الكلم وقد يقيد بالاستقلال والتجرد عن
الزمان فيقابل الفعل والحرف علی ما هو مصطلح النحاة
والتسمية هو وضع الاسم للمعنی وقد يراد بها ذكر الشیء

باسمه فلا خفاء فی تغاير الامور الثلاثة هذا واشار المصنف
الی ان النزاع الذی وقع بين اصحابه فی ان الاسم هل هو نفس المسمی
المسمی او غيره راجع الی اللفظ بقوله وما قيل من ان الاسم
نفس المسمی والتسمية غيرهما اريد بالاسم المدلول كما فی قولنا
زيد كاتب بخلاف قولنا زيد مكتوب واحتج من قال بانه عين
المسمی بقوله تعالی سبح اسم ربك الاعلی اذ لا شك ان التسبيح
انما هو للذات دون اللفظ ومن قال بانه غيره بقوله تعالی ولله
الاسماء الحسنی للقطع بان المسمی واحد فاشار المصنف
الی انه ليس واردا علی محل النزاع بقوله وليس النزاع فی اسم
فتمسك الفريقين بمثل سبح اسم ربك الاعلی ولله الاسماء
الحسنی ليس علی المتنازع مع انه يمكن الجواب عن الاول بان
معنی تسبيح الاسم تقديسه وتنزيهه عن ان يسمی به الغير
او هو كناية عن تسبيح الذات كما فی قولهم سلام علی المجلس
الشريف والجناب المنيف اذ فيه من التعظيم والاجلال ما
لا يخفی وعن الثانی بان المسميات يمكن اعتبار الكثرة فيها
اذ مفهوم العالم غير مفهوم القادر وهكذا وانما الواحد هو الذات المتصف
بالمسميات ثم اشار الی محل النزاع بقوله ومعنی الخلاف
ان الاسم اذا اطلق فالمراد المسمی كما فی زيد كاتب او نفس
اللفظ كما فی زيد مكتوب توضيحه ان الاسم اذا وقع فی الكلام

قد يراد به معناه كقولنا زيد كاتب وقد يراد به نفس لفظه
كقولنا زيد اسم معرب واذا اريد المعنى فقد يراد نفس
ماهية المسمى كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع وقد
يراد بعض افرادها كقولنا جاءني انسان وقد
يراد جزئها كالناطق او عارض لها كالضاحك
فلا يبعد ان يقع بهذا الاعتبار اختلاف
واشتباه في ان الاسم نفس المسمى او غيره فالنزاع
انما يكون بهذا الاعتبار ثم انه لا خلاف في جواز
اطلاق الاسماء والصفات على البارى تعالى
اذا ورد اذن الشرع وعدم جوازه اذا ورد منعه
وانما الخلاف فيما اذا لم يرد به اذن ولا منع وكان
هو موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه عليه تعالى
موهما بما يستحيل في حقه واليه اشار بقوله اذا
اتصف البارى تعالى بمعنى ولم يرد به اذن
ولا منع ولا يرادفه وكان مشعرا بالجلال هل يجوز
اطلاقه عليه منعه الجمهور من الاشاعرة وجوزه
المعتزلة ومال اليه القاضي ابو بكر من الاشاعرة
وتوقف امام الحرمين وفصل الغزالي فقال يجوز
الصفة دون الاسم ولم يجز مثل المعارف والفطن

لوهم الاخلال فان المعرفة يشعر بسبق العدم والفطنة
بسرعة ادراك ما غاب ولا مثل الحارث والزارع لعدم
الاجلال وهو ظاهر ولا خلاف في كثرة اسماء الله تعالى
باعتبار الصفات والافعال والسلوب والاضافات
ولكن الخلاف في امتناع ما يكون باعتبار الجزء لتنزهه عن
التركيب وانما النزاع في الموضوع لنفس الذات واليه اشار
بقوله والحق ثبوت ما هو باعتبار النفس نفس الذات وهو
لفظ الله فان الجمهور على انه علم لذاته المخصوصة وان كان
ماخوذا من الاله بحذف الهمزة وادغام اللام ومشتقا
من اله ياله او وله يوله او لاه يليه او لاه يلوه او غير ذلك من
الاقاويل الصحيحة والفاسدة فانه لا ينافي العلمية ولا يقتضي
الوصفية واليه اشار بقوله وان كان الاله اسما للمعبود
فتدبر ثم انه لما اعترض بان اعتبار السلوب والاضافات
يقتضي تكثر اسماء الله تعالى جدا حتى ذكر بعضهم انه لا يتناهى
بحيث لا تناهي الاضافات فما وجه التخصيص بالتسعة والتسعين
على ما نطق به الحديث المشهور واجيب اولا بان التنصيص
على اسم العدد ربما لا يكون لنفي الزيادة بل الغرض اخر كزيادة
الفضيلة وثانيا ان قوله عليه السلام من احصاها دخل الجنة
في موضع الوصف كقولهم للامير عشرة غلمان يكفون مهماته

بمعنى ان لهم زيادة قرب واشتغال بالمهمات واليه
اشار بقوله ولا ينحصر اسماؤه فى التسعة والتسعين
والحديث بعد تسليم دلالة اسم العدد على نفى
الزيادة يحمل على ان من احصاها دخل الجنة فى
موقع الوصف ويمكن الجواب بمنع صحة سند الرواية
ويؤيده ما فيه من الاضطراب والتشويش والله يعلم

الباب السادس فى السمعيات وفيه فصول الاول

فى النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق
فان كان النبى ماخوذا من النباوة وهو الارتفاع لعلو شانه
او من النبى بمعنى الطريق لكونه طريقا الى الحق فالنبوة
على الاصل وان كان من النباء وهو الخبر لانبائه عن الله تعا
فعلى قلب الهمزة واوا ثم الادغام كالمروة والنبى
انسان بعثه الله تعا لتبليغ ما اوحى اليه وكذا الرسول
وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب خاص فيكون
اخص من النبى واعترض عليه بما ورد فى الحديث من
زيادة عدد الرسل على الكتب فقيل هو من له كتاب او نسخ
لبعض احكام الشريعة السابقة والنبى قد يخلو عن ذلك
كيوشع عليه السلام ويظهر من كلام بعض المعتزلة ان النبى هو
المخبر عن الله تعالى بكتاب او الهام او منام والرسول هو صاحب

الوحى بواسطة الملك والبعثة لطف من الله تعالى وفضل
يتضمن مصالح كمعاضدة العقل فيما يستقل لادراكه
ومعاونته فيما لا يستقل مثل الكلام والمعاد الجسمانى
ورفع الاحتمال فيما يظن وبيان المبهم كمنافع الاغذية
والادوية ومضارها التى لا تفى بها التجربة فانها تستدعى
مرور زمان يمكن هلاك الناس فيه ولذلك جعل الله تعا
اول مخلوق من افراد الناس نبيا ليعرفهم ذلك وغيرها
من المنافع التى لا تحصى مثل تعليم الاخلاق والصنايع
الضرورية والاخبار بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب
العاصى وبالجملة النظام المودى الى صلاح حال النوع
على العموم فى المعاش والمعاد لا يكمل الا ببعثة الانبياء
فيجب على الله تعالى عند المعتزلة لكونه لطفا وعند
الفلاسفة لكونه سببا للخير العام ثم ان للمنكرين للنبوة
شبه منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال
بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة فالشبهة الاولى ان البعثة
يتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله تعا ولا سبيل
الى ذلك والجواب المنع لجواز ان ينصب دليلا او يخلق
علما ضروريا فيه واليه اشار بقوله ويعرفه المبعوث
بنصب الادلة او بخلق العلم الضرورى الثانية

ان اكثر التكاليف مشقة ظاهرة لايشتمل على فائدة اما
للمعبود فلتعاليه عن ذلك واما للعبد فلكونه مضرة ناجزة
وايضا اكثر الافعال مشتملة على هيات لايعبرها العقل
كما نشاهد فى الحج والصلوة الى غير ذلك والجواب ما
اشار اليه بقوله ومنافع التكليف اكثر من مضاره
وان خفيت تفاصيل البعض على البعض كهيات
الصلوة والحج ونحوهما ثم اشار الى طريق ثبوت النبوة
والسبيل الى معرفته بقوله وطريق ثبوته المعجزة وهو امر
خارق للعادة مقرون بالتحدى المعجزة ماخوذ من العجز
المقابل للقدرة والتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية وقيل
للمبالغة وهى فى العرف امر خارق للعادة مقرون بالتحدى
مع عدم المعارضة وامر يتناول الفعل وعدمه كانفجار
الماء من بين الاصابع وعدم الاحراق واحترز بقيد
المقارنة للتحدى عن كرامات الاولياء وعن ان يتخذ
الكاذب معجزة من مضى من الانبياء حجة لنفسه وبقيد
عدم المعارضة عن السحر والشعبذة هذا ما ذكره الرازى
ويرد عليه انه لابد من قيد الموافقة للدعوى احترازا عما لو قال
معجزتى ان انطق هذا الجماد فنطق بانه مفتر كذاب ولا يبعد ان
يقال ان قيد التحدى يشعر بذلك واما خوارق العادات

المتعلق

المتعلقة ببعثة النبى اذا كانت متقدمة فان شاعت
وكان هو مظنة البعثة كما فى حق نبينا صلى الله عليه واله
حيث اخبر بذلك بعض اهل الكتاب والكهنة
فارهاص اى تاسيس لقاعدة البعثة والا فكرامة
وان ظهرت من غيره فان كان من الاخيار فارهاص
او كرامة والا فارهاص محض كظهور النور فى جبين
عبد الله وقيل المعجزة امر قصد به اظهار صدق من ادعى
النبوة على وفق الدعوى وفايدة القيود ظاهرة بعد ما
حررنا لك انفا ووجه دلالتها اى دلالة المعجزة على صدق
دعوى الرسالة انها بمنزلة صريح التصديق كمن يقول الدليل
على انى رسول هذا الملك ان يقوم عن سريره ثلثا ففعل
فانه يحصل به العلم الضرورى بصدقه من غير ارتياب
اما عندنا وعند المعتزلة فلقبح تمكين الكاذب واما
عند الاشاعرة فلاجراء العادة ثم اشار الى شبه المنكرين
ودفعها اجمالا بقوله ولا يقدح فيه اى فى حصول هذا العلم
احتمال ان يكون ذلك الخاصية فيه او لاطلاع منه
على خاصية فى بعض الاجسام يتخذها ذريعة الى
ذلك او وضع فلكى لا يطلع عليه غيره او يكون من ملك
او جن او ابتداء عادة اراد الله تعالى اجرائها او تكرير عادة

لايكون الا في دهور متطاولة فلا يكون خارقا للعادة او
متروك المعارضة اما العدم بلوغه الى من يقدر او
بلغ ولكن تركها المانع كالخوف او مسوقا لا لغرض
التصديق بل اجابة لدعوة او معجزة لنبي اخر الى غير
ذلك فان الاحتمالات العقلية لا ينافي العلوم القطعية
العادية اذ نحن نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب
المعجزة من غير التفات الى ما ذكره نفيا واثباتا وتفصيلا
بقوله على ان الكلام فيما ثبت العجز عن معارضته
قطعا مع فرط الاهتمام بالمعارضة وكونهم احق بها
لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك وتوفر دواعيهم
ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على
اهل زمانه وتفاخروا به كالسحر في زمن موسى والطب
في زمن عيسى والموسيقى في زمن داود والفصاحة
في زمن نبينا عليه وآله وعليهم السلام وانه لا مؤثر فيه
الا الله وحده سيما في مثل احياء الموتى وانقلاب
العصى حية وانشقاق القمر وسلام الحجر و
المدر على ان مجرد التمكين من قبل الحكيم القادر
المختار كاف في افادة المط ولهذا ذهب المعتزلة
الى ان المعجزة يكون فعلا لله تع او واقعا بامره وتمكينه

وان حصول التصديق لا يتوقف على كونه غرضا
بل المعجزة دلت على تصديق من الله تع قائم بذاته
سواء جعل من جنس العلم او كلام النفس او غيرهما او
ولا على كون الباعث صادقا ليدور بناء على انه سمعي
بل مجرد اظهار المعجزة على يد‌ع‌ بديع يفيد العلم بصدقه
وبتصديق الله تع اياه من غير افتقار الى اعتبار
كلام واخبار ومن ههنا يصح التمسك بخبر النبي
في اثبات الكلام وامتناع الكذب فقطن على
ان اظهار المعجزة على يد الكاذب قطعي الانتفاء
وان جوزه البعض بناء على شمول قدرة الله تع
لكنه مفض الى الكذب وعدم التفرقة بين النبي
والمتنبي وهو سفه لا يليق بالحكيم اقول لا يخفى
ان امتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب عند
الاشاعرة عادي بمعنى ان هذا لا يجري في عادة
الله تع ومن النبي انه لا يمكن على مذاق الاشعري
اثبات النبوة فانه اذا جوز العقل صدور القبيح منه تع
فيجوز اظهار المعجزة على يد الكاذب وتصديقه اياه
فمجرد الدعوى في الجزم بعدمه غير كاف ضرورة انه
ليس ببديهي بل لا بد من اثباته ولا دليل على طريقه

الاشعري اما شرعا فلعدم ثبوت الشرع قبل ثبوت
النبوة واما عقلا فلانه ليس في الافعال على زعمه بحسب
ذاتها وصفاتها واعتباراتها ما يحسنه او يقبحه حتى
يستدل بها العقل على حالها من الحسن والقبح
والرضا والسخط واما عادة فلانها عبارة عن تكرير
امر من غير علاقة عقلية فلا يجري في معجزة النبي الاول
بل الثاني بل ربما لا يفيد في معجزة نبينا صلى الله عليه وآله
فان من بعث نبينا صلى الله عليه وآله اليهم من اهل الجاهلية
الذين نشاؤا في ايام فترة من الرسل ربما لا يكون لهم
اطلاع على احوال الانبياء السابقين ومعجزاتهم
وكيفية جريان العادة فيها فكيف يحصل لهم العلم
العادي بصدق مدعي النبوة فانسد باب اثبات
النبوة واما على مذاق اصحابنا الامامية رضي الله
عنهم والمعتزلة فاثباتها في غاية السهولة اذ لا يتوقف
على العموم ولا على الخصوص الا بمقدمتين احديهما
انه صلى الله عليه وآله ادعى الرسالة واظهر المعجزة
على وفق دعواه لغرض التصديق له والثانية ان
كل من صدقه الله تعالى فهو صادق اما الاولى فظاهرة
متواترة بحيث لا يمكن التشكيك فيها واما الثانية

فلان

فلان التصديق الكاذب وتمكينه واظهار المعجزة على
يده قبيح عقلا فيجب تنزهه تعالى عنه وهاتان المقدمتان لا تقول
بهما الاشاعرة اما الاولى فلانه يمتنع ان يفعل الله فعلا لغرض
من الاغراض وغاية من الغايات واما الثانية فلانهم يسندون
القبائح كلها الى الله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا واما
الحكماء فطريقتهم في الاحتياج الى النبي ان الانسان مدني
بالطبع محتاج في تعيشه الى اجتماع مع بني نوعه للتعاون والتشارك
فيما يحتاجون اليه من الغذاء واللباس والمسكن والصلاح
وذلك التعاون لا يتم الا بمعاملات فيما بينهم ومعاوضات
ولا ينتظم الا بقانون متفق عليه مبني على العدل و
الانصاف ضابط لما لا حصر له من الجزئيات لئلا يقع
الجور فيختل امر النظام وذلك القانون هو الشرع ولا بد له
من شارع يقرره على ما ينبغي متميز على الآخرين لخصوصيته
فيه من قبل الخالق للكل والا لما قبلوه وان يكون انسانا
يخاطبهم ويلزمهم المعاملة على وفق ذلك القانون ويراجعونه
في مواقع الاحتياج ومظان الاشتباه فتلك الخصوصية
هي البعثة والنبوة وذلك الانسان الشارع لقوانين
المعاملات والسياسات فيما بينهم هو النبي ولا بد من
امر مختص يدل على ان شريعته من عند ربه وهو المعجزة

والتشارك

قالوا وهذا الانسان هو الذي يجتمع فيه خواص ثلث
هي الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات
ومشاهدة الملك مع سماع كلامه واما تقريرهم في كون
النبي مبعوثا من قبل الباري تعالى لحفظ النظام وصلاح
العباد في المعاش والمعاد فخلاصة ذلك ما قال الشيخ
في الشفا ان العناية الالهية تقتضي المصالح التي لها
منفعة ما في البقا كانبات الشعر على الاشفار و
الحاجبين وتقعر الاخمص من القدمين فكيف لا تقتضي
المنفعة التي هي محل الضرورة للبقاء ولتمهيد نظام الخير
واساس المنافع كلها وكيف لا يجب وقد وجد ما هو
مبني عليها ومتعلق بها الثاني محمد بن عبد الله بن
عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن
كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن
مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن
الياس بن نزار بن معد بن عدنان بن اد بن ادد بن
اليسع بن الهميسع بن سلامان ابن البنت بن حمل بن قيدار بن
اسمعيل بن ابرهيم خليل الله عليه السلام ابن تارخ بن ناخور بن
شروع بن ارغو بن فالغ بن عامر بن شالخ بن ارفخشد بن سام
بن نوح ابن ملك بن متوشلح بن اخنوخ بن اليسا بن مهلائيل

بن

بن قينان بن انوش بن شيث بن آدم صفي الله صلى الله عليه
وعلى نبينا واهل بيته الطاهرين وكان امه صلى الله عليه وآله
امنة بنت وهب بن عبد مناف بن قصي بن كلاب
رسول الله لانه ادعى الرسالة من الله تعالى الى كافة الخلق
واظهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبي اما الاول فبالتواتر
والاتفاق حتى جرت مجرى الشمس في الوضوح والاشراق واما
الثاني فما اشار اليه بقوله لانه اتى بالقرآن المعجز بفصاحته
بلغاء العرب مع كثرتهم وشهرتهم بالعصبية ولم يطعنوا
فيه مع حذاقتهم وعداوتهم وشهرتهم لغاية العصبية
والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والمباراة و
الدفاع عن الاحساب وركوب الشطط في هذا الباب حتى
انه صلى الله عليه وآله تحدى بالقرآن ودعى بالاتيان بسورة
من مثله فعجزوا واختاروا المقارعة على المعارضة وبذلوا
المهج والارواح دون المدافعة بل نسبوه لكمال حسنه الى
السحر فالطاعن مدفوع اجمالا والتفصيل في المقاصد
فقد ذكر في المقاصد من شبه المعاندين ان فيه غير العربي
كالاستبرق والسجيل فكيف يكون عربيا مبينا وان فيه
خطا من جهة الاعراب مثل ان هذان لساحران وان فيه
مقدار احدى عشر اية من كلام البشر مثل رب اشرح لي

صدري فكيف يصح التحدي بسورة منه وهو ثلث
ايات وان فيه ما يتمسك به اهل الغواية مثل الرحمن على
العرش استوى وان فيه عيب التكرار كقصة فرعون وفباي
الاء ربكما تكذبان وويل يومئذ للمكذبين وان فيه اختلافا
كثيرا في القراءة فكيف يصح قوله لو كان من عند غير الله
لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وان فيه التناقض مثل فيومئذ
لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان مع قوله فوربك لنسئلنهم
اجمعين والكذب المحض مثل ولقد خلقناكم ثم صورناكم
ثم قلنا للملائكة اسجدوا للقطع بان الامر بالسجود لم يكن
بعد خلقنا وتصويرنا وان فيه الشعر من كل بحر مثل فمن
شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وغير ذلك وقد قال وما
علمناه الشعر والجواب عن الاول ان المراد عربي
النظم والتركيب اذ الكل عربي على سبيل التغليب وعن
الثاني ان ذلك عين الصواب كما تبين في علم الاعراب وطل
القول فيه ان ان في قوله تعالى هذان لساحران ثلث قراءات احدها
بتشديد النون في ان وهذين بالياء وهي قراءة ابي عمرو وهي
جارية على سنن العربية والثاني بالتخفيف وهذان
بالالف وتوجيهها ان الاصل ان هذين فخففت ان
بحذف النون الثانية واهملت كما هو الاكثر وارتفع ما

بعدها بالابتداء والخبر والثالث ان بالتشديد وهذان
بالالف وهي مشكلة لان المشددة يجب اعمالها فكان الظاهر
الاتيان بالياء ويدفع هذا الاشكال باوجه احدها
ان لغة بني الحارث بن كعب وخثعم وزبيد وكنانة استعمال
المثنى بالالف دائما في الاحوال الثلث والثاني ان ان
بمعنى نعم مثلها فيما حكي ان رجلا سئل ابن زبير شيئا
فلم يعطه فقال لعن الله ناقة حملتني اليك فقال ان وراكبها
اي نعم ولعن الله راكبها وان التي بمعنى نعم لا يعمل شيئا
فهذان مبتدا مرفوع بالالف وساحران خبر لمبتدا محذوف
تقديره هذان لهما ساحران لان لام الابتداء لا تدخل على
خبر المبتدا والجملة خبر هذان والثالث انه لما ثني هذا
اجتمع الفان فوجب حذف واحد منهما لالتقاء الساكنين
فمن قدر الباقي الف التثنية قلبها في النصب والجر ياء
ومن قدر العكس لم يغير الالف والرابع ان الاصل انه هذان
لهما ساحران فالها ضمير الشان وما بعدها مبتدا
وخبر والجملة في موضع رفع على انها خبر ان ثم حذف المبتدا
وحذف ضمير الشان وعن الثالث ان كلام البشر لا يلزم ان
يكون بهذا النظم على ان التحدي به عند البعض سورة
من الطوال او عشر سور من الاوساط وعن الرابع انها

لنيل المثوبة بالنظر والاجتهاد في طلب المراد ولفوايد
لا يحصى بالرجوع الى الراسخين في العلم وعن الخامس
انه من محاسن الكلام على ما قرر في مقره وعن السادس
ان المراد بالاختلاف المنفي هو الاختلاف بحسب مراتب البلاغة بحيث
يكون بعضه قاصرا عن مرتبة الاعجاز وعن السابع
بمنع التناقض فان اليوم الذي لا يسئل عن ذنبه انس
ولا جان هو يوم انشقاق السماء وذلك حين يخرجون
من قبورهم لانهم يعرفون بسيماهم والسؤال انما وقع في المحشر
وعن الثامن ان المراد خلق ابينا ادم على نبينا وآله وعليه السلام
وعن التاسع ان مجرد كون اللفظ على وزن الشعر لا يكفي
في كونه شعرا بل لا بد من تعمد الوزن وعند بعض من
التقفيه على ان في كثير مما ذكر نوع تغيير ولو سلم فالتغليب
باب واسع فافهم ثم ان الامة في ان اعجاز القران هل لكونه
في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من
البلاغة مع اشتماله على الاخبار التي عن المغيبات الماضية
والاتية وعلى دقايق العلوم الالهية او للصرفة بمعنى ان الله
صرفهم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها فذهب
الى الاول اكثر اصحابنا الامامية رضي الله عنهم وجمهور
الاشاعرة وبعض المعتزله والى الثاني السيد المرتضى رضي الله عنه

واكثر

واكثر المعتزله والنظام واحتجوا اولا بانا نعلم ان فصحاء العرب
كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السور ومركباتها
القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين فيكونوا قادرين
على الاتيان بمثل السورة وثانيا بان الصحابة عند جمع
القران كانوا يتوقفون في بعض السور والايات الى شهادة
الثقات وقد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان
نظم القران معجزا لفصاحته لكان كافيا في الشهادة
واجيب عن الاول بان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء
وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون كل سورة مستقله
بالاعجاز بان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى
تغيير لا يخل بالاعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل واحد وبان اعجاز
وقد استدلوا على بطلان الصرفة بوجهين الاول ان
الفصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من نظمه وبلاغته وسلاسته
وجزالته ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل
يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي لا يسلن لك لا لعدم المعارضة
مع سهولتها واليه اشار اليه بقوله وتعجبهم كان من فصاحته
لا من عدم ياتي المعارضة مع سهولتها فبطل القول بالصرفة
والثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك
الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة

وادخل في الركاكة كان عدم تيسير المعارضة ابلغ في خرق
العادة واليه اشار بقوله على نقصان البلاغة ادخل في
الصرفة ومن انواع المعجزات اخباره صلى الله عليه وآله
المغيبات واليه اشار بقوله ولانه اخبر من المغيبات الماضية
والمستقبلة اما الماضية فهو كقصص موسى عليه السلام
وفرعون ويوسف عليه السلام وابرهيم ونوح ولوط على نبينا
وآله وعليهم السلام وغيرهم على تفاصيلها من غير سماع من
احد واما المستقبلة فمنها ما في القرآن كقوله تعالى
وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها الم غلبت الروم
الى قوله تعالى وعد الله لا يخلف الله وعده سيهزم الجمع
لتدخلن المسجد الحرام ليظهره على الدين كله لا يأتون
بمثله الى غير ذلك ومنها ما ليس في القرآن واليه اشار
بقوله وكما قال لعلي رضي الله عنه بل صلى الله عليه
يقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين
ولعمار رضي الله عنه ستقتلك الفئة الباغية الى
غير ذلك من قوله صلى الله عليه وآله على ما رواه عامة
اصحاب المصنف اينكن صاحبة الجمل الادبب تنبحها
كلاب الحوأب وقال للزبير كيف انت اذا سرت تقاتله
ومن انواع المعجزات ما ظهرت منه صلى الله عليه وآله من الآثار

والافعال على خلاف العادة واليه اشار بقوله ولانه ظهرت منه
امور خارجة عن العادة وهي تنقسم الى امور ثابتة في ذاته وامور
متعلقة بصفاته وامور خارجة عنهما فالاول كولادته مختوناً مسروراً
مع خاتم النبوة مبصراً من خلفه كما كان مبصراً من قدامه والثاني
كونه من غاية في صفات الكمال من الصدق والامانة والعفاف
والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لاهل
المسكنة والشفقة على الامة والمصابرة على متاعب الرسالة والمواظبة
على مكارم الاخلاق وكبلوغه النهاية في العلوم والمعارف الالهية
وتمهيد المصالح الدينية والدنيوية وكونه مستجاب الدعوة
على ما دعى لابن عباس بقوله اللهم فقهه في الدين فصار امام
المفسرين ودعى على عتبة بن ابي لهب بقوله اللهم سلط عليه كلبا
من كلابك فافترسه الاسد وعلى من لحقه بالكفار حتى خرج من
الغار بقوله صلى الله عليه وآله يا ارض خذيه فساخت قوايم
فرسه الى غير ذلك مما لا يمكن احصاؤه والثالث كخرور الاوثان
وسقوط شرف قصور الاكاسرة ليلة ميلاده واظلال السحاب
عليه وانشقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر وحنين الجذع
في مسجد المدينة وشكاية الناقة عن اصحابها وشهادة الشاة
المسموم يوم خيبر بانها مسمومة وتسبيح الحصا وغير ذلك من درور
الضرع من الشاة اليابسة الجرباء لام معبد حين مسح يده عليها

ونبوع الماء من بين اصابعه الى ان رويت الجنود
ودوابهم وشبع الخلق الكثير من الطعام اليسير وغير ذلك
مما لا يعد ولا يحصى ثم ان ما سبق هو العمدة في اثبات
النبوة والزام الحجة على المجادل والمعاند وقد نذكر
وجوها اخر تقوية وتتميما فاشار اليها بقوله ومن الشواهد
نصوص التورية والانجيل والزبور اما في التورية
فمنها ما جاء في السفر الاول ان الله تعالى قال لابرهيم عليه السلام ان
هاجر تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع ومبسوطة
اليه وهو محمد صلى الله عليه وآله لان هاجر ام اسمعيل و
في السفر الخامس جاء الله من طور سينا واشرق من ساعير و
استعلن من جبال فاران يريد الاخبار عن انزال التورية
والانجيل وانزال القرآن فان فاران في طريق مكة قبل
العدن عيلين وفيه ايضا ان الله تعالى قال لموسى عليه السلام
اني اقيم لهم نبيا من بني اخوتهم مثلك واجري في فيه ويقول
لهم ما امره به والرجل الذي لا يقبل قول النبي الذي يتكلم
باسمي فانا انتقم منه والمراد ببني اخوة بني اسرائيل بنو اسمعيل
على ما هو المتعارف فلا يصرف الى من بعد موسى انبياء بني
اسرائيل ولا الى عيسى عليه السلام لانهم لم يكونوا من بني اخوتهم
ولا مثل موسى في كونه صاحب شريعة مستانفة فتعين

محمد صلى الله عليه وآله واما في الانجيل فاما فارقليط روح
القدس الذي يرسله ابي باسمي هو يعلمكم ويمنحكم جميع
الاشياء وهو يذكركم ما قلته لكم ومعنى فارقليط كاشف
الخفيات وفي السادس عشر اقول لكم الان حقا يقينا
ان انطلاقي عنكم خير لكم فان لم انطلق عنكم الى ابي لم ياتكم
فارقليط وان انطلقت ارسلت به اليكم فاذا ما جاء هو
يفند اهل العالم وفيه ايضا اني اطلب لكم الى ابي حتى
يمنحكم ويعطيكم فارقليطا ليكون معكم الى الابد واما في الزبور
فقال داود اللهم ابعث جاعل السنة حتى يعلم الناس انه بشر
يعني ابعث محمدا صلى الله عليه وآله حتى يعلم الناس ان عيسى
عليه السلام بشر ومن الاقناعات لاهل الانصاف ما اجتمع
فيه صلى الله عليه وآله من الكمالات العلمية والعملية والاخلاق
الحميدة والاوصاف الشريفة والسير المرضية والمحاسن الراجعة الى
النفس والبدن والنسب والوطن ما يجزم العقل بانه لا يجتمع
الا في النبي وما اشتمل عليه شريعته في كل باب من الاعتقادات
والعبادات والمعاملات والسياسات والاداب وظهورها
على الاديان مع قلة الاعوان وكثرة عدد الاعداء وشوكتهم ووفور
جمعيتهم وعصبيتهم وبذلهم غاية الوسع في اطفاء انوارها و
طمس آثاره فهل يكون ذلك الا بعون الهي وتاييد سماوي

ثم ان اليهود والنصارى ومايجرى مجريهم انكروا نبوة نبينا
صلى الله عليه وآله بغيا منهم وحسدا وعنادا وغاية متمسكهم
بطلان النسخ مطلقا وبطلان النسخ في خصوص دين موسى
عليه السلام واليه اشار بقوله وغاية متشبث المنكرين الطعن
في النسخ مطلقا وقد بين في موضعه ولدين موسى خاصة
اما الاول فلوجهين احدهما انه ان لم يكن لمصلحة فعبث
وان كان ولم يعلمها عند شرعية الحكم المنسوخ فجهل وان علمها
واهملها اولا ثم داعاها فبداء والجواب انه لمصلحة تجددت
فان المصالح تختلف باختلاف الازمان وثانيهما ان
الحكم اما موقت فنفيه بعد ذلك لايكون نسخا واما مؤبد
ونسخه تناقض واما مرسل لاتوقيت فيه ولاتابيد وح فاما
ان يعلم الله استمراره ابدا فلا يرفع للزوم الجهل او الى غاية ما
فلا رفع بعدها فلا نسخ والجواب انه مرسل والمعلوم عند الله
استمرار الوجوب الى غاية وهي وقت نسخه ولاتناقض ومامورد
في التورية من امر ادم عليه السلام بتزويج بناته من بنيه فانه مع
ما فيه غير مقيد لوقت ولا تخصيص بالبنات والبنين في
زمانه فيدل على بطلان قول اليهود بعدم جواز النسخ مطلقا
لانه قد نسخ ذلك بشريعة من بعده بالاتفاق ولانهم قائلون
بتحريمه واما الثاني فلوجهين ايضا الاول تواتر النص منه

عليه السلام

عليه السلام على تابيد شريعته واليه اشار بقوله
تمسكا بمثل تمسكوا بالسبت ابدا وهذه شريعة مؤبدة ما دامت
السموات والارض والجواب ان هذا افتراء عليه عليه
السلام لانه قد نسب هذا القول الى ابن الراوندي لتعارض
به نبينا صلى الله عليه وآله في دعوى الرسالة ودعوى تواتره
مكابرة ولو صح لما اظهرت المعجزات على عيسى عليه السلام ومحمد صلى الله
عليه وآله ولاظهروه في زمانهما احتجاجا عليهما ولو اظهروه
لاشتهر ووصل الينا لتوفر الدواعي ويؤيده انه لو كان صحيحا
لما اسلمت احبارهم مثل كعب الاحبار وعبد الله ابن سلام
ووهب بن منبه وغيرهم من علمائهم المتبحرين على انه كثيرا ما
يعبر بالتابيد والدوام عن طول الزمان واليه اشار بقوله
او عبارة عن طول الزمان كما ورد في التورية فان فيها في
عتق العبد يستخدم العبيد ست سنين ثم يعرض عليه العتق
فان ابى فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وهذا الجواب لايتمشى
في الحديث الاول لتاكيد التابيد بما دام وعلى تقدير
صحته يمكن ان يجاب بان المراد بالشريعة التوحيد والثاني
انه اما ان يكون قد صرح بدوام شريعته فيدوم او بانقطاعها
فيلزم تواتره لتوفر الدواعي على نقله ولم يتواتر او سكت عنهما
فيلزم ان لايتكرر ولاينقر الى ان النسخ وقد تقرر ولايخفى ركاكته

ولذا لم يذكره المصنف والجواب من وجهين الاول
انه صرح بانقطاعها ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي ولقلة
الناقلين في بعض الطبقات اذ لم يبق من اليهود في زمن
بخت نصر الا اقل من القليل والثاني انه سكت وقد تكرر
وتقريبنا على تكرر الاسباب او على ان الاصل في الثابت
هو البقاء حتى يظهر دليل العدم ثم النص كقوله تعالى
وما ارسلناك الا كافة للناس قل اني رسول الله اليكم
جميعا ولكن رسول الله وخاتم النبيين ليظهره على الدين
كله والاجماع على انه مبعوث الى الناس كافة بل الى
الثقلين وانه لا نبي بعده ولا نسخ لشريعته وانه افضل الانبيا
وامته خير الامم اجمع المسلمون على ان افضل الانبياء
محمد صلى الله عليه وآله لان امته خير الامم لقوله تعالى
كنتم خير امة اخرجت للناس وتفضيل الامة من حيث
انها امة تفضيل للرسول الذي هم امته ولانه مبعوث
الى الثقلين ومعجزاته الظاهرة الباهرة باقية على وجه
الزمان وشريعته ناسخة لجميع الاديان الى غير ذلك
من خصايص لا يعد ولا يحصى ولقوله صلى الله عليه
وآله انا اكرم الاولين والاخرين واختلفوا في الافضل
بعده فقيل آدم لكونه ابا البشر وقيل ابرهيم لزيادة توكله

وطمانا

والطمينانه وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لكونه
روح الله وصفيه ثم لا خلاف بين الامة من معراجه صلى الله
عليه وآله الا ان الخلاف في انه في المنام او في اليقظه وبالروح فقط
او مع الجسد والى المسجد الاقصى فقط او الى السماء والحق انه
في اليقظة بالجسد الى المسجد الاقصى لشهادة الكتاب واجماع
القرن الثاني ومن بعدهم ثم الى السماء بالاحاديث المستفيضة
خصوصا عن ائمتنا صلوات الله عليهم اجمعين ثم الى الجنة
والعرش بالاخبار الاحاد واليه اشار بقوله ودل الكتاب على
معراجه الى المسجد الاقصى واجماع القرن الثاني على انه في
اليقظه والجسد والخبر المستفيض على كونه الى السما والخبر
الواحد الى الجنة او العرش او طرف العالم وقد اشتهر انه صلى الله
عليه وآله اخبر بما راى في السموات من العجايب وبما شاهد
من احوال الانبياء واخبارنا المروية عن ائمتنا صلوات الله
عليهم في ذلك كادت تكون متواترة وقد استدل عليه بانه
امر ممكن اخبر به الصادق فدليل الامكان اما تماثل الاجسام
فيجوز الخرق على السماء كالارض وعروج الانسان كغيره
على ان دليل امتناع الخرق لو تم لدل على الامتناع بالنسبة
الى المحدد والمعراج لا يتوقف على خرقه واما عدم دليل
الامتناع وانه لا يلزم من فرض وقوعه محال تمسك المخالف

بما روى عن عايشة انها قالت والله ما فقد جسد رسول الله
صلى الله عليه وانت خبير بان رواية عايشة لا يصلح حجة في
مقابلة ما ورد من الاحاديث واقوال اكابر الصحابة واجماع
القرون اللاحقة على انه انما وقع المعراج قبل تزويج عايشة
بمدة مديدة فكيف حصل لها الاطلاع على ذلك الثالث
من شرايط النبوة المذكورة وكمال العقل والذكاء والفطنة و
قوة الراى ولو في الصبا كعيسى ويحيى عليهما السلام والسلامة
عما يتنفر عنه الطباع السليمة كزناء الاباء وعهر الامهات والغلظة
والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك او يخل بالمروة
كالاكل في الطريق والحرف الدنية كالحجامة ويخل بحكمة البعثة
من اداء الشرايع وقبول الامة ثم المختار عند الاشاعرة ان
الانبياء عليهم السلام معصومون عما ينافي مقتضى المعجزة
كالكذب في التبليغ وعن الكفر وعن تعمد الكباير سمعا وعقلا
عند المعتزلة وعن الصغاير المنفرة وتعمد غير المنفرة ايضا وعن
السهو عن الكبيرة ايضا العصمة عزيزة يمتنع معها داعية صدور
الذنب وبسببها يمتنع صدور الذنب مع القدرة عليه فان
الامتناع بسبب عدم الداعي لا ينافي القدرة كما ان الوجوب
بسبب الداعي لا ينافي القدرة والفرق بينها وبين العدالة
ملكة يمتنع معها صدور الذنب لا صدور

داعية

داعية الذنب مع ان الامتناع في العدالة اغلبي لا كلي بخلاف الامتناع في العصمة فانه كلي اذا
عرفت هذا فاعلم انه قد سبق ان المعجزة تقتضي الصدق في دعوى النبوة وما يتعلق بها من
التبليغ وشرعية الاحكام فما يتوهم صدوره عن الانبياء من القبايح اما ان يكون
منافيا لما تقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ اولا والثاني اما ان يكون كفرا
او معصية او غيره وهي اما ان يكون كبيرة او صغيرة منفردة او غير منفردة كل ذلك
اما عمدا او سهوا او بعد البعثة او قبلها فالجمهور من الاشاعرة على وجوب عصمتهم
عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي منهم سهوا وعن الكفر وقد جوزه بعض
الخوارج قال في شرح المقاصد وجوز الشيعة اظهار الكفر تقية احترازا عن
القاء النفس في التهلكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة
لضعف الداعي وشوكة المخالف اقول فيه نظر ظاهر اذ يجوز ان يعلم النبي عليه
السلام ان يترتب العصمة من الهلاك كما علم موسى وهرون على نبينا وآلهما
وعليهما السلام بقوله عز من قائل لا تخافا انني معكما اسمع وارى على ان القول
بجواز التقية في بعض الاوقات لا يستلزم جوازه مطلقا وكذا عن تعمد الكباير
بعد البعثة مطلقا والصغاير عمدا الا سهوا خلافا لابي المليح الجويني من الكرامية
والى هاشم من المعتزلة حيث ذهبا الى تجويز الصغاير عمدا واما اصحابنا الامامية رضي الله
عنهم فلا يجوزون عليهم شيئا من المعاصي والذنوب لا كبيرة ولا صغيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطأ
ولا نسيانا ولا قبل البعثة ولا بعدها من اول الولادة الى آخر العمر انما يستند ذلك الى دلالة
المعجزة اما بنفسها او بواسطة فان للمعجزة اذا كان واقعا موقع التصديق لمدعي النبوة وجاريا
مجرى قوله تعالى صدقت انت رسولي او من عندي فلا بد ان يكون مانعا من كذبه على الله تعالى

فيما يؤديه عنه لانه تعالى لا يجوز ان يصدق الكاذب لانه قبيح واما الكذب في غير ما يؤديه
من الله تعالى وارتكاب سائر المعاصي فلانهما يدل المعجزة على نفيهما من حيث كان دالا على
وجوب اتباع الرسول والتصديق له فيما يؤديه وقبول منه لان الغرض من بعثة
الانبياء عليهم السلام والتصديق لهم بالمعجزة هو ان يمتثل بما يؤدون به فالقدح
في الامتثال يمنع المعجزة عنه واما ان الكذب والمعاصي يقدح في الامتثال فلان
من يجوز ان يصدر عنه الكبائر لا يامن منه ان يامر بالمعاصي وينهى عن الطاعات
فالناس لا يثقون باقواله وافعاله فيفوت الغرض من بعثته فان قيل يحصل
الوثوق [illegible] كان معصوما بعد البعثة فلا يلزم العصمة مطلقا كما ذهب بعضكم
قلنا صدور المعصية قبل البعثة ايضا ينافي الوثوق باقواله وافعاله بعد
البعثة فان الناس لا يثقون باقوال من صدر عنه المعاصي في سابق زمانه
وان تاب ورجع الا ترى ان من جن في بعض الاوقات لا يثق الناس باقواله
وافعاله وان افاق وكذا من يتسخر في بعض الاوقات وايضا صدور
المعصية عنه قبل البعثة يصير سببا ومنشأ لتجويز المبعوث اليهم صدورها
عنه بعد البعثة ايضا وان فرض امتناع وقوعها منه بعد البعثة ومع هذا
التجويز لا يسكن النفوس باقواله وافعاله المستلزمة لمشقة التكليف والتعب
وترك ما وجدوا اباءهم عليه من الملة والمذهب فلا يحصل الغرض على انه يمكن
ان يتمسك بالاجماع المركب فتدبر فان قيل فمن اين قلتم بعدم جواز
الصغائر عليهم السلام قلنا لانا نعلم بديهة ان من يجوز كونه فاعلا للصغيرة
وان تاب عنها ولم يبق شيء من عقابها لا يكون سكوننا اليه كسكوننا الى من لا
يجوز

عليهم

يجوز ذلك عليه والا لاعتذار في تجويز الصغائر بان العقاب واللوم منهما قطعا لان
ليس لشيء لان مناط التنفير ليس اللوم والعقاب الا ترى ان كثيرا من المباحات
بل الخلقيات والهيئات منفر مع انه خارج من باب اللوم فان قيل التنفير في الصغائر
انما يؤول الى استنقاص الثواب على القول بالاحباط والتكفير ومعلوم ان قلة
الثواب لا يكون منفرا الا ترى ان الانبياء عليهم السلام قد يتركون كثيرا من
النوافل قلنا تحمل الصغائر انما ينقص ثوابا مستحقا ثابتا وترك النوافل ليس
كذلك ولهذا يقاس عليه الا ترى ان من ولي ولاية جليلة وارتقى الى رتبة
عالية ثم انعزل عن تلك الولاية وانهبط عن تلك الرتبة فان حاله في التنفير
والانحطاط ليس كحال من لم ينل تلك الولاية ولا ارتقى تلك الرتبة فان
قيل يجوز ان يصدر عنهم المعصية سرا كما ذهب اليه بعضهم وح لا يكون منفرا
لعدم اطلاع احد من المبعوث عليهم قلنا في الجواب اما اولا فلانه لو صدر عنهم
المعصية سرا لكانت تلك المعصية اما ترك الطاعة او فعل معصية ولا شك
انهم يامرون بالطاعة وينهون عن المعصية فيدخلون تحت قوله تعالى
كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون وتحت قوله اتامرون الناس
بالبر وتنسون انفسكم ودخولهم تحت مثل هذه الاحكام باطل بالاتفاق
واما ثانيا فلان اي عاقل يجوز على الله تعالى ان يبعث الرسالة من يضمر
القبيح ويظهر الحسن وهذا نفاق وريا في الخلائق فان قيل لو صدر عنهم المعصية
سهوا او نسيانا لما كان منافيا لغرض البعثة قلنا لو جاز عليهم السهو والنسيان
لارتفع الوثوق والاعتماد في اقوالهم وافعالهم فلا يجب امتثال اوامرهم

التنفير مولد
التنفير مولد

ولذا سهيم فان كل ذلك يجوز ان يكون سهوا او نسيانا وهو من اعظم المنفرات
فان لو قض بان الكرامية بنبينا صلى الله عليه وآله يجوزون صدور المعصية عنه قبل
البعثة وبعضهم يجوز صدور المعصية عنه بعد البعثة ايضا مع انهم يتفقون باقواله
وافعاله قلنا الكلام في حصول الوثوق للمبعوث اليهم في اول زمان البعثة
وهذا الوثوق يجب ان يكون بحيث ينافي صدور المعصية والكذب عنه مطلقا اذ
لو لم يحصل لهم في اول زمان الدعوة مثل هذا الوثوق لم يتركوا ما وجدوا عليه
آباءهم من الملة والمذهب ويتركوا ما فيه مشقة التكليف والتعب وهذا التجويز
والاختلاف من الامة انما وقع بعد ثبوت نبوته واستقرارها على ان المعتبر
في باب الوثوق والتنفر آراء اهل الحل والعقد من ذوي العقول السليمة
المستندة الى الادلة القاطعة والبراهين الساطعة لا دونهم كل من توهم
شبهة واهية فتأمل فان قيل ثم معنى العصمة وعدمها بعد التبليغ والتكليف
ظاهر فما قولكم فيها حين الامامة قبل زمان التبليغ قلنا اولا ان حال
الانبياء والائمة عليهم السلم قبل زمان التبليغ كحالهم بعده وثانيا ان
المراد انه لا يصدر عنهم من الاقوال والافعال ما لو صدر عن غيرهم من
المكلفين لكانت صغايرا او كبايرا بالنسبة اليهم ثم اشار المص الى بعض
الادلة بقوله وذلك اي كونهم معصومين ثابتا في مقتضى المعجزة
لئلا يلزم ما هو منتف قطعا كحرمة اتباعهم لكنه واجبة بالاجماع ولقوله تعالى
قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فلو صدر عنه المعصية وجب اتباعه
وعدم اتباعه وهذا باطل قطعا واعترض عليه بان الحاجة قبل البعثة غير ثابتة

دليلها

ولعدها ايضا بالنسبة الى الخصايص والمباحات غير واجبة وكيف بالنسبة الى ما صدر عنه
سهوا او نسيانا واجيب عن الاول بان هذا دليل على وجوب العصمة بعد البعثة
انتهى اقول يمكن اتمامه بحيث يدل على العصمة مطلقا بما عرفنا فتذكر وعن
الثاني بان المتابعة واجبة الا فيما اخرجه الدليل وعن الثالث بان الامر
بالمتابعة غير مقيد بحال دون حال على انه لو جاز صدور المعصية عنهم سهوا
او نسيانا لارتفع الوثوق عن اقوالهم وافعالهم ولما وجب الامتثال
اوامرهم الا بعد الفحص والتفتيش لوجب على اظهار العبد وهما في ذلك الامر
والامر على خلاف ذلك بالاتفاق فان قيل الاصل عدم السهو والنسيان
قلنا على التقدير جوازهما يجوز مخالفة الاصل فلا يحصل السكون والطمأنينة
فيفوت الغرض من البعثة ورد شهادته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية
وللاجماع على ذلك لكنه منتف للقطع بان من يرد شهادته في القليل
من متاع الدنيا لا يستحق القبول في امر الدين ووجوب زجره لعموم
ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه ايذاءه المحرم
بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الاية واللطف
الكفار هم عنادا لوجوب اتباعهم للمبعوث لاجلها قبل الالتفات والزجر
انما هو على التقدير التعمد وعدم الانابة واجيب بان الزجر الا لكف وردع
فيجب الى ان يعلم انه سهى او نسي ان تاب عن خطأه وايضا التجويز السهو والنسيان
يستلزم مفاسد اخرى كما عرفته فان قيل هذا الدليل لا يدل على العصمة مطلقا
كما هو مذهبكم قلنا مخصوص بحال البعثة وان عمم تمم كما تمم مع ان صدورها

تطمئن

عنهم قبل البعثة ايضا لوجب تحذير الكفار بان يقال انت الذي فعلت في
سابق زمانك كذا وكذا وهذا ايضا منتف ولو جرت العادة به واعترض عليه
ايضا بانه يجوز ان يصدر عنهم المعصية سرا ولا يوجب الانكار كما مر
وقد عرفت جوابه فتذكر و يستحقهم العذاب واللوم واللعن لدخولهم تحت
قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم الا لعنة الله على الظالمين
لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات وعدم سلامة عهد النبوة
لقوله تعالى ولا ينال عهدي الظالمين فان المراد به اما النبوة او الامامة التي دونها
ونحو ذلك من لزوم كونهم حزب الشيطان ومتبعيه وعدم كونهم مخلصين لبطلانها قطعا وهذا
واعترض على الدليل الخامس من وجهين الاول ان عهد النبوة لا ينال الظالم حال ظلمه
لا مطلقا وما ذكرتم ان الانسان لا يتميز ظالما بمجرد صدور المعصية وجوازه عنه والجواب عن الاول
بوجهين الاول ان الظالم في الاية الكريمة مطلق فيتحقق بصدور الظلم عنه في الجملة والثاني
انه قد تقرر في المنطق ان صدق عنوان الموضوع لا يشترط ان يكون دائما بل احيانا كحين
او قبله او بعده فيصدق الظالم على من صدر عنه الظلم في وقت ما والذي خطر ببالي في
هذا الاعتراض في غاية الوهن لان ابراهيم على نبينا واله وعليه السلام كان عالما قاطعا
بان الظالم حال ظلمه لا يصلح لعهد النبوة فلا يسئل ذلك الا ان سؤاله انما يكون لعهد النبوة للذرية
وهذا ابين من ان يخفى اذ نقول على الثاني ان الظالم من قام به طبيعة الظلم ويتحقق ذلك
بقيام فرد من افراد الظلم في وقت من الاوقات بذاته فاذكر فانه صحيح اخرى [illegible]
ثم لما احتج المخالف بما نقل في قصص الانبياء عليهم السلام ونطق به كتاب الله تعالى وسنة
المعاصي والذنوب اليهم عليهم السلام بحسب الظاهر واستغفارهم من ذلك اشار الى رده على رأيه

اجماع المعتبرين عن نبينا من ذنوبهم بعد بعثتهم فما صح منه فمحمول على ترك الاولى او قبل البعثة بناء
على ما ذهب اليه اصحابه من جواز صدور المعصية عنهم عليهم السلام سهوا او نسيانا او قبل البعثة وقد عرفت
بطلانه وبوجوه شتى [illegible] ان العقل الكامل الحق يامر علينا وجوب عصمتهم وانه لا يجوز عليهم
شيء من المعاصي صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا نسيانا ولا تاويلا لا قبل البعثة ولا بعدها
فكلما دل من الايات بحسب الظاهر على خلاف ذلك وجب تاويله وصرفه عن الظاهر
بما لا ينافي عصمتهم كما ذكرنا في قوله تعالى [illegible] فرق [illegible] والاعراض عما خرج عنه غير
ذلك من الايات واما الاحاديث الدالة بظاهرها على خلاف ذلك فما كان منها
متواترا بالقطع وجب حمله على ما لا ينافي عصمتهم كما ذكرنا وما كان منها متواترا
بالاحاد فان امكن حمله على ما لا ينافي العصمة كما ذكرنا فكذلك والا ان لم يمكن وجب طرحه
لكن نسبته الخطأ الى الرواة اولى من نسبته الى الانبياء عليهم السلام واما الطريق التفصيل
فمذكور في التفاسير والكتب المصنفة في هذا الباب سيما كتاب تنزيه الانبياء لعلم الهدى السيد
الاجل المرتضى رضي الله عنه والله ولهذا لو كثر عددهم والمروي في الحديث عن ابي ذر رضي
الله عنه عما روي عن النبي [illegible] ان عدد الانبياء مائة الف واربعة وعشرون الفا وعدد الرسل
ثلثمائة وثلث عشر وقد لا اخذ القول به لقوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص
[illegible]
[illegible] النبوة [illegible] في شرح المقاصد [illegible] عدم ذكر قصص الانبياء
[illegible] عليهم [illegible] الله [illegible] الحديث والاية
ان الانبياء [illegible] نبينا [illegible] النبوة [illegible]

وللغيبة عنهم آخر عن قريب تبرءوا واما ذهب الكرخي الى ما تروا ما اصحاب الله مسيرا رضي الله تعالى عنهم
فيهم ما طعن على ان عدد الانبياء مائة الف واربعة وعشرون الفا ولكن بعضهم وصى
اوصى اليه بامر الرسالة لا عدد الانبياء والصحابة مائة الف واربعة وعشرون الف
وان سادة الانبياء خمسة وهم اصحاب الشرائع وهم اولو العزم نوح وابراهيم
وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليه وآله وعلى اهل بيته وعليهم اجمعين وان نبينا محمدا افضلهم
عليه وآله وعلى اهل بيته وعليهم اجمعين وان نبينا محمدا صلى الله عليه وآله خاتمهم فضلا عن كونه خاتمهم
ثم اعلم ان آخر الخمسة من الانبياء اسم ابا بالخمس بعد آدم وشيث واخنوخ وهو ادريس وهو اول
من خط بالقلم ولبس المخيط ورفعه عن الارض ثم ابراهيم وشعيب وصالح ولوط صلى الله عليهم وآله
ثم ان جمهور المسلمين على ان الملائكة اجسام لطيفة نورانية تقدر على التشكل باشكال مختلفة وتقوى على
افعال شاقة وهم عباد مكرمون مواظبون على الطاعة والعبادة ولا يتصفون بالذكورة والانوثة
واختلفوا بين المسلمين في عصمتهم وفي تفضيلهم على الانبياء عليهم السلام ثم ان الامام الحق
عند طوائف الجمهور على عصمة الملائكة هنا لعاما ان الدول عصمتهم وهو ثابت بقوله تعالى
لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون
اذ لا يخفى ان شيئا من المحرمات لعصمة القطع لان لم يعد اليقين واحتج الى المخالف بقوله
لعصمة ابليس كونه من الملائكة بدليل صحة الاستثناء منهم وبخبثه في آدم عليه السلام
وبجعل ونيا هاروت وماروت الى تعليم السحر وانهما من جملة الملائكة بحسب صورة الاستكبار واتباع
الظن

للظن ورجم بالغيب في الاولين وامتناع بالنفس والخبر كرها وشهد بالحجة الجميلة
ورد بان ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه وعدوه من الملائكة لتغليب الكرم حيث جمعوا
معهم رافيا منهم وان الاستثناء متصل من حيث الغرض اظهار منقصة الخير وابليس كرمه
بل فيه التعجب والاستثناء عن حكمة الملائكة من الاولين مع وجود الاولين واما قصة هاروت
وماروت ببابل لدى الكفار الساحر فهي من التكذيب ولم يكن منهم الا ما يستحق
لتاثيره بل الحكيم مع تعبيره وكذبوا من حيث انهما كان المخطئ ان الانس والمتوكل بهما محض
فتنة من الله ابتلاء للعباد والاحمار وذلك المستند الى انزال قوله تعالى عليهما الحكم
المستند الى الناس واما المقام الثاني فهو بيان الخير لقوله ثم جمهور الاصحاب
والشيعة على ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضي وابي عبد الله الحليمي
الاشاعرة وقالت الفضلاء خواص البشر افضل من خواص الملائكة
وعوام عوام ثم استدل بوجوه معقولة ونقلية اما المعقول فلان الكمالات
والمراتب على الطاعة مع الشهوات والموانع في جهود الداخلة والخارجة
والمخبر في الكمال في الكتاب والترتيب الى تحصيل الكمال والعصمة
بالقوة والفعلية على المضاد للقوة التي تكون في الحق واما النقلي فقوله تعالى ان الله اصطفى
آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ومن جملتهم الملائكة او لانه خصص
من الكثير ولا يتم التفضيل بالكثير من المخلوقات وقوله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم والمخطئ
وتكرمة له وتحية وزيادة فضل الحكم لا يامر بالسجود الا للافضل وفي قوله ابليس
اكبار والتقليد بانه خير منه وان آدم تعلم الاسماء اقتصار الاظهار الفضل لعلم
الملائكة فضل المتعلم وسوق الآية يدل على ان الغرض اظهار علمه وفضيلته آدم

ودفع ما قرره الغير من البعض ان احتج الى ان يعتقد كذا اما الاول فما اشار اليه بقوله
بانهم متصفون بالكمالات العلمية والعملية بالفعل فوقعا في الاذهان الجلية بطلوعها
اسرار الغيب سابقة في انواع الخير منزهة عن الشرور والقبائح علوية والعالم
اكرم لطول زمانهم واقوم لسلامتهم عن حظ الشهوة والغضب الذي هو كثير في البشر
اسلم لانهم [illegible] اللوح المحفوظ واما الثاني فما اشار اليه بقوله وبقوله تعالى
قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك حيث قال من الملائكة
انما يحسن اذا كان الملك افضل وقوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا
ان تكونا ملكين لان المراد انكما بالمرتبة الاعلى وفي الاكل من الشجرة ارتقاء اليها
وقوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبريل عليه السلام والمعلم افضل من المتعلم وقوله تعالى
لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى
عن العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لن يستنكف عن هذا الامر الوزير
ولا السلطان وعلى عكس ذلك [illegible] شهادة على [illegible] الباقي والجواب اجمالا ما
اشار اليه بقوله فالاول اي الوجه النقلي معارض بما مر في الوجه العقلي
وتاويل البواقي في التفسير وحاصله ان القول [illegible] انما هو بذلك
حين استعجل الكفار نزول العذاب فالمعنى لست ملكا احضر او اقدر على انزال العذاب باذن
الله تعالى وعن الثاني ان ذلك [illegible] التعليم
وذلك بطريق التبليغ عن الله لان الملائكة [illegible] النصارى
البنوة فالمعنى لن يترفع المسيح ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين
لا اب لهم ولا ام عن العبودية وقد احتج الى [illegible] تقديم ذكر الملائكة على الانبيا

والرسل

والرسل والعقل لا حجة به في تفضيلهم فما اشار اليه بقوله واما اطراد تقديم ذكرهم
فيجوز ان يكون لتقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم او لخفاء امرهم فالايمان
بهم اقوى وبالتحريض عليه اجدر ومن خوارق العادات كرامات الاولياء والكرامة
امر [illegible] المحتجب [illegible]
امر خارق للعادة [illegible] غير مقارن لدعوى النبوة واليه اشار بقوله
ولفرق المعجزة عن دعوى النبوة فلا يوجب التباس النبي بغيره فلا [illegible]
اثبات المعجزة بل يفيد زيادة [illegible]
تلك المرتبة ببركة الاقتداء [illegible] والسحر [illegible] امر خارق للعادة [illegible]
[illegible]
[illegible]
وكذلك [illegible] والسحر واقع اما الاول فما اشار اليه بقوله [illegible]
[illegible] عليهم [illegible]
[illegible] واما الثاني فما اشار اليه بقوله
[illegible] السحر [illegible] وعائشة [illegible]
لقوله تعالى يخيل اليه من سحرهم انها تسعى [illegible] حقيقة السحر [illegible]
والاصابة بالعين [illegible] وفيها نزلت [illegible]
[illegible] بالسحر والعين
[illegible] بالرقى وجواز [illegible] التمام [illegible]

واشتغل بالمسائل الفقهية وأصحاب الأئمة رضي الله عنهم مطبقون على جوازه لتواتر الكلام
عن الأئمة الأطهار صلوات الله عليهم في ذلك والولي لا يبلغ درجة النبي ولا يسقط
عنه التكليف ولا يكون الولاية أفضل من النبوة خلافا لبعض الكرامية حيث جوزوا
عنهم أن الولي قد يبلغ درجة النبي بل أعلى ولبعض الصوفية حيث قالوا إن
الولاية أفضل من النبوة لأن الولاية تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شأن خواص
الملك والنبوة عن الإنباء والتبليغ كما هو حال من أرسله الملك إلى الرعايا وأهل
الإباحة والإلحاد حيث زعموا أن الولي إذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء
القلب وكمال الإخلاص سقط عنه الأمر والنهي والكفر فاسد بإجماع المسلمين
مع قطع النظر عن الأدلة القاطعة وأما ولاية النبي فقيل أفضل من نبوته لأنها
تنبئ عن القرب والاختصاص وقيل بل نبوته لما فيها من التوسط بين الحق
والخلق والقيام بمصالح الدارين مع شرف مشاهدة الملك فضلها على ولاية
المجانين عنهم قرب الجلالة وشرف المجالسة البحث الرابع في المعاد
مصدرا أو مكانا وحقيقة العود توجه الشيء إلى ما كان عليه والمراد ههنا
الرجوع إلى الوجود بعد الفناء أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع
بعد التفرق وإلى الحياة بعد الموت والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة
وأما المعاد الروحاني فقط على ما يراه الفلاسفة فمعناه على ما هو في شرح
المقاصد رجوع الأرواح إلى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال
الآلات ويجوز إعادة المعدوم اتفق جمهور المتكلمين على جواز إعادة
المعدوم

١٧٢

المعدوم والحكماء على امتناعها وأما المعتزلة فجمهور البصرية ذهبوا إلى جواز إعادة الجواهر لكن
بناء على بقائها بذواتها في العدم حتى الطبائع لكنهم اختلفوا في
الأعراض فقيل يمتنع إعادتها مطلقا وإليه ذهب بعض الأشاعرة والأكثرون
على امتناع إعادة الأعراض التي لا تبقى كالأصوات وقسموا الباقية إلى
ما يكون مقدورا للعبد وإلى ما لا يكون وحكموا بالجواز في الأول لا للعبد ولا للرب
تعالى وفي الثاني بالجواز مطلقا لأن الإمكان ذاتي لا يزول بحسب الأوقات
وهذا النظر لما قالت الحكماء كل ما قرع سمعك فذره في بقعة الإمكان ما لم
يذدك عنه قائم البرهان والشيخ الرئيس ادعى امتناع إعادة المعدوم وفضل الدليل على أن
الوجود والدليل بناء على أن الإعادة عبارة عن زيادة المعدوم أولا بجميع ذلك
الوقت على ما هو شأن سائر الحوادث بناء على أن الكل يحكم لا لتقاضي
بالعقل نفسه قابليته للوجود ثانيا أقرب إلى التنبيه لا يكون هذا هو المراد
في قوله ثم هذا الذي يعيده الخلق ثم يعيده لا هو أمر يلاحظه المتكلم
منهم من ادعى الضرورة مكابرة ومنهم من تمسك بوجوه فيها تلبيس
لعدولهم واعترض المتكلمون بأن المعدوم لا إشارة إليه إذ لم يبق له هوية
أصلا فلا يحكم عليه بصحة الحكم بعد ثبوت شيء للشيء يقتضي تميزه وثبوته
في الجملة وبأنه لا يبقى فرق بين المبتدأ والمعاد لتقديره لو جاز أن
يعاد المعدوم بعينه لجاز أن يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع
العوارض المشخصة فلا يحكم أنه معاد والآخر مبتدأ لتقديرنا أن وجود
هذه العوارض من جملة الممكنات واللازم باطل لعدم التمايز بينهما من
المعاد والمبتدأ وبأن إعادة الوقت وغيره لو جاز إعادة المعدوم بجميع مشخصاته لجاز

اعادة وقت الاول لان في جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا
الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر واللازم باطل لان خصائص
الكون الشيء مستعيدا من حيث انه معاد اذ لا تميز للمستعاد الا الوجود
في وقته الاول ايضا يتخلل العدم بين الشيء ونفسه واللازم باطل بالبديهة
والجواب عن الكل ان الاشارة العقلية كافية في صحة الحكم ولا احتياج الى
الثبوت الخيري انما عمدة شبهات القدماء في [illegible] الشيء في باب المعاد
بقوله والفرق ان المستعيد واقع اولا والمعاد ثانيا وان كانا في زمان واحد
يتخلل ان عدم التميز في نفس الامر غير لازم كيف ولم يتميز الحكم بالتخصيص
وعند المحقق غير مسلم الثاني اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر
على انه لو تم لدل على جواز وقوع شخصين متماثلين ابتداء فلا تعلق له
باعادة المعدوم ولهذا الاعتبار يجوز تخلل العدم فان معنى عند المحقق
تخلل العدم بين زماني وجوده وهو ليس في ايجاده بالنص [illegible] في
اثبات حشر الاجساد دليل السمع والمصنف [illegible] غاية الارتضاع من الاديان
دين الاسلام ومن الكتب القرآن ومن الانبياء محمد صلى الله عليه وآله ومن
الاوصياء الائمة الاثني عشر صلوات الله عليهم واليه اشار بقوله وقد نطق
بالكتاب والسنة والاجماع اللازمة المعاد الجسماني اما الكتاب فمنه قوله تعالى
من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة فسيقولون من
يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان الن نجمع عظامه بلى قادرين
على ان نسوي بنانه الى غير ذلك من الآيات [illegible] الا الله
وكذلك من [illegible]

تنقيح

١٧٤

وكذلك
من الاحاديث سيما المأثورة عن اهل بيت العصمة صلوات الله عليهم ولقد ذكر الامام
محمد بن يعقوب الكليني رحمه الله فيه كفاية ان شاء الله تعالى فان قيل الآيات المشعرة بالمعاد
الجسماني ليست اكثر واظهر من الآيات المشعرة بالتشبيه والجبر ونحو ذلك وقد وجب
تأويلها قطعا فليصرف هذه ايضا الى بيان المعاد الروحاني واحوال سعادة النفوس
وشقاوتها بعد مفارقة الابدان على وجه يفهمه العوام لقصور عقولهم عن فهم
الكمالات الحقيقية واللذات العقلية قلنا انما يجب التأويل عند تعذر الظاهر
ولا تعذر هاهنا وما ذكرتم من حمل كلام الانبياء ونصوص الكتب على الاشارة لمصلحة
العامة لا يكون الا نسبة الانبياء الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل
اكثر الخلائق وترويج الباطل واخفاء الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر
واليه اشار بقوله وحمل الآيات والاحاديث في باب المعاد على التمثيل والتصوير
للمعاد الروحاني اعني فوز النفس في السعادة والشقاوة الدائمة بعد اثبات تجرد
النفس وبقائها بعد البدن لا يفتقر اثبات المعاد الروحاني الى زيادة بيان واليه
اشار بقوله ومن يقول بتجرد النفس فالروحاني ظاهر لانه عبارة عن عودها
الى ما كانت عليه من التجرد المحض والتنزه عن ظلمات التعلق ملتذة او متألمة
بما اكتسبت وليس هذا تناسخا لكونه عودا الى اجزاء اصلية للبدن الاول وان [illegible]
هو الاول بعينه على ما يعرب قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها
وقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم
والتناسخ ليس كذلك فانه عبارة عن تعلق النفس في هذا العالم ببدن آخر
احتج المنكرون للمعاد الجسماني بامتناع اعادة المعدوم والمعاد الجسماني

جواب

متوقف عليها اما على تقدير كونها ايجادا بعد الفناء وفيه ظهر واما على تقدير كونها جمعا واحياء
بعد التفرق والموت فلتقطع بفناء التاليف والمزاج والحيوة وكثير من الاعراض والهيئات
والجواب منع امتناع الاعادة على ما عرفته ولو سلم فالمراد اعادة الاجزاء الا ما كانت عليه
من التاليف والحيوة ونحو ذلك فلا يضر تا كون المعاد مثل المبدأ واليه اشار بقوله
وقد عرفت انه لا يتوقف عليها وبانه لو اكل انسان انسانا وصار غذاء له جزء
من بدنه فالاجزاء الماكولة ان اعيدت في بدن الآكل فلا يكون الماكول بعينه معادا
او في بدن الماكول فلا يكون الآكل بعينه معادا مع انه لا اولوية لجعلها جزء من
بدن احدهما دون الآخر ولا سبيل الى جعلها جزء من كل منهما على انه يلزم في
اكل الكافر المؤمن تنعيم الاجزاء العاصية او تعذيب الاجزاء المطيعة ورد بان المعاد
هو الاجزاء الاصلية التي منها ابتداء الخلق ولعل الله يحفظها من ان يصير جزء اصليا
لبدن آخر لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من الآكل والماكول الاجزاء الاصلية
الحاصلة في اول الفطرة من غير لزوم فساد واما الغرض الذي ذكره في صورة اكل
الكافر المؤمن فعلى تقدير لزومه يجوز ان يكون اتصال الجزء الى المستحق فلا يلزم
تنعيم العاصية ولا تعذيب المطيعة ثم النصوص منها ما هي لاثبات نفس الاعادة
وهو قوله تعالى يبدؤ الخلق ثم يعيده فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة و
منها ما هي لازالة استبعاد احياء الرميم من يحيي العظام وهي رميم اذا متنا وكنا
ترابا وكان المنكرون استبعدوا احياءها فانتها حدوثهم من الرميم و
الرفات فازيلا استبعادهم بتذكرا ابتداء الفطرة ثم ان القائلين بصحة
الفناء وحقيقة حشر الاجساد اختلفوا في ان الحشر ايجاد بعد الفناء او جمع بعد التفرق
قوله تعالى هو الاول والآخر اذ لا يتصور ذلك الا بعد انعدام ما سواه وليس بعد الفناء

وفاقا

وفاقا فيكون قبلها واجيب بان المعنى يجوز ان يكون هو مبدأ كل موجود وغاية كل مقصود
او هو المتوحد في الالوهية او هو الاول والآخر بالنسبة الى كل حي بمعنى انه يبقى بعد موت
جميع الاحياء او هو الاول خلقا والآخر رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم والحاصل
فليس المراد انه آخر كل شيء بحسب الزمان للاتفاق على ابدية الجنة كل شيء هالك
الا وجهه اذ المراد الانعدام واجيب بان المراد انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا
لا يستحق الوجود او المراد الموت او الخروج عن الانتفاع المقصود به كما في هلاك
الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل كل من عليها فان اذ الفناء العدم واجيب بالمنع
اذ يجوز ان يكون المراد خروج الشيء عن كونه منتفعا به كما في فناء الطعام والشراب
كما بدأنا اول خلق نعيده والبدء من العدم وكذا العود واجيب بالمنع اذ يجوز
ان يكون المراد الجمع والتركيب على ما يشير اليه كيف نحيي الموتى وقوله تعالى او كالذي مر
على قرية وهي خاوية على عروشها قال انى يحيي هذه الله بعد موتها فاماته الله مائة عام
ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوما او بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر
الى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر الى حمارك ولنجعلك آية للناس وانظر
الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فلما تبين له قال اعلم ان الله على كل شيء قدير
وكذلك النشور وكذلك تخرجون الى غير ذلك من الآيات المشعرة بالتفرق دون
الانعدام مثل قوله تعالى كما بدأكم تعودون اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم
يعيده والجواب انها لا تنفي الانعدام وان لم يدل عليه ثم ان الجمهور
على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار
ومن يجري مجراهما من المعتزلة حيث زعموا انهما تخلقان يوم الجزاء
والينا اشار بقوله ثم الجنة والنار مخلوقتان لقصة آدم وحواء وكذا انهما

بل من يمش الانسان
ذرة وبنيل خلق
واحيث جمع بعد التفرق
لا ايجاد بعد الاعدام
نسخه م

الجنة ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة وكونهما يخصفان من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب
والسنة واجماع الامة قبل ظهور المخالف وحملهما على بستان من بساتين الدنيا يجري
مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار
فثبوتها يثبت المطلوب مع ظهور الكتاب متى اطلقت للتعيين وان لفظ الجنة تمسكا
وبرزت الجحيم للغاوين تمسك المنكرون بوجوه اشار اليها بقوله فان قيل خلقهما
في افلاك هذا العالم لامتناع الخرق والالتيام عليها وحصول العنصريات فيها
ويمتنع في عناصره لانها لا تسع جنة عرضها كعرض السماء والارض ولانه لا [illegible]
الا عود الارواح الى الابدان في عالم العناصر ويمتنع في عالم اخر لانه لا محالة
محدد الجهات يكون كريا فلا يلاقي هذا العالم الا بنقطة فيلزم الخلاء بين العالمين وقد بين
استحالته ولان اشتماله على عناصر لها احياز طبيعية يلزم ان يكون للعنصر الواحد حيزان
طبيعيان فيلزم الميل اليه وعنه ولانه لا محالة يكون في جهة من محدد هذا العالم
المحدد في جهة منه فيلزم تحدد الجهة قبله لا بمحدده لزوم الترجيح بلا مرجح لاستواء الجهات
ورد بمنع المقدمات الفلسفية من استحالة الخلاء وامتناع الخرق والالتيام ونفي الفاعل
المختار الذي بقدرته وارادته تحديد الجهات وترجيح [illegible] ويات على ان ما ادعوا
تحدده بالمحيط والمركز انما هو جهة العلو والسفل لا غير ودليلهم على امتناع الخرق انما
قام في المحدد وكون العالمين في محيط بهما بمنزلة تدوير بين في ثخن فلك لا يستلزم الخلاء
ولا يمتنع كون عناصر العالمين مختلفة الطبايع والاحياز فاحدهما غير طبيعي وليس
التناسخ عود الارواح الى ابدانها بل تعلقها ببدن اخر في هذا العالم ولا يخفى
ما ذكرنا من الاجوبة اشار بقوله مع انه لا يمتنع كون العالمين في محيط بهما ولا كون

العناصر

العناصر مختلفة الطبايع او تحيزها في احدى العالمين غير طبيعي ومن ادلة المخالفين
ما اشار اليه بقوله قيل فيلزم هلاكها لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل
للاجماع على دوامها قلنا يجب تخصيص الاية جمعا بين الادلة او يحمل الهلاك
على غير الفناء ولو سلم اقتضاء الهلاك الفناء فالفناء لحظة لا ينافي الدوام
عرفا اذ الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائها ولا انتهاء لوجودها بحيث
تبقى على العدم زمانا يعتد به كما في دوام المأكول فانه على التجدد والانقضاء
قطعا ثم الاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى
عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله صلى الله عليه وآله سقف الجنة عرش
الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق التوقف وتفويض ذلك الى العليم الخبير
الخامس سؤال القبر وعذابه وهو العذاب في البرزخ فيما بين الموت والقيمة
حق بالايات والاحاديث المتواترة بالمعنى اما الايات فقوله تعالى النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا اغرقوا آل فرعون فادخلوا نارا ايرزقون فرحين بما آتاهم الله
من فضله واما الاحاديث فمنها ما رواه العامة والخاصة واليه اشار بقوله القبر
روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران اذا وضع الميت في قبره يدخل عليه
ملكان الحديث ومنها رواه الخاصة عن اهل بيت العصمة صلوات الله عليهم اكثر من ان
يحصى وهي متواترة بالمعنى ولنقتصر على ذكر رواية واحدة منها وهي ما رواه محمد بن يعقوب
الكليني بسنده عن امير المؤمنين صلوات الله عليه في حكاية موت المؤمن قال فاذا
ادخل قبره اتاه ملكا القبر يجران اشعارهما ويخدان الارض باقدامهما
اصواتهما كالرعد القاصف وابصارهما كالبرق الخاطف ويقولان له

من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول الله ربي وديني الاسلام ونبيي محمد صلى الله عليه وسلم
فيقولان له ثبتك الله فيما تحب وترضى وهو قول الله عز وجل يثبت الله الذين آمنوا بالقول
الثابت في الحيوة الدنيا وفي الآخرة ثم يفسحان له في قبره مد بصره ثم يفتحان له بابا الى
الجنة ثم يقولان له نم قرير العين نوم الشاب الناعم فان الله عز وجل يقول اصحاب
الجنة يومئذ خير مستقرا واحسن مقيلا وفي وصف موت الكافر فاذا ادخل القبر
اتاه ممتحنا القبر فالقيا عنه الكفن ثم يقولان له من ربك وما دينك ومن نبيك
فيقول ما ادري فيقولان له لا دريت ولا هديت فيضربانه بمرزبة
معهما ضربة ما خلق الله عز وجل من دابة الا وتذعر لها ما خلا الثقلين ثم يفتحان
له بابا الى النار ثم يقولان له نم بشر حال فيه من الضيق ما فيه القنا من الزج
حتى ان دماغه يخرج من بين ظفره ولحمه ويسلط الله عليه حيات الارض وعقاربها
وهوامها فتنهشه حتى يبعثه الله من قبره وانه ليتمنى قيام الساعة فيما هو فيه من الشر
تمسك المنكرون بالعقل والسمع اما العقل فلان اللذة والالم ولهما له والتكلم
لا يتصور بدون العلم والحيوة ولا حيوة مع فقد البنية وبطلان المزاج
وايضا لو وضع الميت في القبر على وجه مخصوص في لحد ضيق وطرح عليه
شئ من التراب ونحوه ثم يكشف عنه يرى على ذلك الوضع بعينه والقول بخلاف ذلك
مما يكذبه الرؤية ولا يقبله الروية وايضا انا نرى المصلوب والمقتول
غير متحرك ولا متكلم واجاب عنه الآخذ عنه بان الادراك معنى اجرى الله تعالى
عادته بخلقه للحاضرين وقد يخرق العادة بخلقه لبعض دون بعض ولذلك
قد ترى وتسمع بعض الكاملين وان يتعلم ما في هذا الجواب والجواب الحق
ان الحكم الالهية والمصالح الربانية مقتضية لاخفاء احوالات البرزخ

[illegible] المعجزة والآن اللوح [illegible] صحيح [illegible] المصحح الملكوت [illegible] المدرك [illegible] بالجيم خففت ودلت المرتبة [illegible] والاول الصادق في نسخة المصابيح ان المحدثين [illegible] المرزبة والصواب تخفيفه [illegible] انتهى وكلام صاحب القاموس [illegible] في نسخة [illegible] ايضا [illegible]

عن

عن العيون والابصار ابقاء لاساس الاختيار وعدم هدمه بالا
جار فلذلك اراه الميت كما وضعه والتراب كما طرحه الانرى انا لا نرى
الملك والشيطان ولا نسمع خطابهما ومع ذلك لا يمكننا القول بعدم
مهما ولذلك قيل ليس عدم ادراك الشئ ادراكا لعدمه وبالجملة
ليس للعقل الناقص مدخل ما في عالم الملكوت نفيا واثباتا فاذا
اخبر المخبر الصادق بشئ منها فلنقل سمعا وطاعة واشار المصنف
الى دفع ادلة المنكرين على طريق الاجمال بقوله وليس يعدان
توسع القادر المختار اللحد بحيث يمكن الجلوس فيه وان يعيد من الا
جزاء الاصلية قدر ما يقوم به الحيوة وان لا يشاهد الناظر ما يجري
على الميت واما السمع فلقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا
الموتة الاولى ولو كان في القبر حيوة فلا بد ان يعقبها من موت فكان
لهم قبل دخول الجنة موتتان وقوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم
يميتكم ثم يحييكم ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ولو كان في القبر
حيوة لكانت الاحياءات ثلاثة فاشار الى دفعه بقوله وقوله تعالى
لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى وكنتم امواتا فاحياكم ثم
يميتكم ثم يحييكم ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين لا ينفي عذاب القبر
لجواز ان لا يعقبه موتا او اندرج في الموتة الاولى تعالى ان يسكت
عن بعض الاحياء لخفاء امره وضعف اثره فلا يصلح ذكره في معرض
الدلالة على ثبوت الالوهية او لكونه معاينا اي يسكت عنه في الدنيا
لكونه معاينا وبالجملة ما الذي ثبت من الدين هو ان للميت في القبر نوع

حيوة قدر ما يتألم ويتلذذ وهل ذلك باعادة الروح فيه تردد هذا
كلامه واعلم انه قد اشتهر الاحتجاج في الكتب الكلامية على اثبات عذاب
القبر بهذه الاية وتقريره انه تعالى حكى عنهم على وجه يشعر بتصديقهم
الاعتراف باماتتين واحيائين فاحدى الاماتتين في الدنيا والاخرى
في القبر بعد السؤال واحد الاحيائين فيه عند السؤال والاخر في القيامة و
اما الاحياء في الدنيا فانما سكتوا الان عنه لان غرضهم الاحياء الذي عرفوا فيه
قدرة الله تعالى على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا اي بالذ
نوب التي حصلت بسبب انكار الحشر واما حمل الاماتة الاولى على
خلقهم امواتا في اطوار النطفة والاماتة الثانية على الاماتة الطا
رية على الحيوة وحمل الاحيائين على الاحياء في الدنيا والحشر فقد
رد بان الاماتة انما يكون بعد سابقة الحيوة ولا حيوة في اطوار
النطفة قال في الكشاف اراد بالاماتتين خلقهم امواتا واما
تتهم عند انقضاء اجالهم وبالاحيائين الاولى واحياء البعث
وقد عرفت ما فيه ثم قال بعد ذلك فان قلت كيف يصح ان يسمى خلقهم
امواتا اماتة قلت كما صح ان يقول سبحان من صغر جسم البعوضة و
كبر جسم الفيل ولا يخفى ان مثل هذه التوجيهات لا يجوز مع عدم الضرورة
فيه لان التفسير الاول لا غبار عليه ولا تكلف فيه ثم قال ومن جعل
الاماتتين التي بعد حيوة الدنيا والتي بعد حيوة القبر لزمه اثبات
ثلث احياآت وهو خلاف ما في القران الا ان تحمل فجعل احدهما غير

معتد

معتد بها او يزعم ان الله يحييهم في القبور ويستمر بهم تلك الحيوة فلا يمو
تون بعدها ويعدهم في المستثنين من الصعقة في قوله الا من شاء الله
انتهى كلامه ولا يخفى ما في الحل الاخير من الغفلة فانه يلزم اماتة واحدة
وهي التي بعد حيوة الدنيا وهو خلاف ما في القران ثم جميع احوال القيامة
من المحاسبة واهوالها والصراط والميزان وتفاصيل احوال الجنة والنار
امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطق به الكتاب والسنة والعقد عليها
اجماع الامة فوجب التصديق بها لتم قوله ولا استبعاد في ان يسهل الله
تعالى العبور على الصراط وان كان احد من السيف وادق من الشعر
وان يوزن صحايف الاعمال او يجعل اجساما نورانية او ظلمانية اشارة
الى دفع شبه المنكرين حيث زعموا ان الصراط عبارة عن الادلة الواضحة
او طريق الجنة والنار المشار اليهما بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم فاهدوهم
الى صراط الجحيم واستبعد العبور على شيء ادق من الشعر واحد من
السيف واولوا الميزان بالادراك فميزان المحسوسات الحواس و
المعقولات العقل واستبعد وزن الاعمال بالميزان المتعارف
فلا حاجة الى تأويل الصراط بطريق الجنة وطريق النار او الادلة الواضحة
او العبادات او الشريعة وتأويل الميزان بالعدل او الادراك مع انه
خلاف ظاهر القران والاحاديث المتواترة بالمعنى من طرق العامة
والخاصة **السادس** في ان العباد هل يستحقون بسبب افعالهم
الثواب والعقاب بمعنى ان الثواب الموعود هل يكون على سبيل الا

ستحقاق واللزوم ام يكون على سبيل التفضل والعقاب المتوعد به
هل يكون على سبيل الاستحقاق او يكون على سبيل التنكيل [illegible] فجميع
النافين الحسن والقبح العقليين لا يثبتون استحقاق شيء من الثواب
والعقاب لشيء من الاعمال واما المثبتون لهما فلا كلام عندهم في استحقاق
العقاب نعم ربما قيل بعدم استقلاله فيه ضرورة او نظرا واما الثواب
فعند بعضهم انه مما يستحقه العبد بطاعته واليه يذهب جماعة من اصحا
بنا وغيرهم الى انه تفضل ووعد منه تعالى بدون استحقاق العبد و
اشار الم الى ما ذهب اليه اصحابه بقوله الثواب فضل والعقاب
عدل من غير وجوب على الله تعالى ولا استحقاق من العبد ومعنى و
جوبهما عند الاشاعرة انه وعد او وعيد فلا يخلف على الخلاف في
الوعيد فان الخلف في الوعد نقص لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى
بخلاف الخلف في الوعيد فانه فضل وكرم ومعنى استحقاقهما تر
تبهما على الاعمال والتروك وملائمة اضافتهما الى الطاعات والمعا
صي في مجاري العقول والعادات وذلك الا عدم وجوبهما عليه
تعالى وعدم استحقاق العبد اياهما بسبب افعاله لانه لا واجب على
الله تعالى لا الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية ولان
الطاعات وان كثرت لا تفي لشكر بعض النعم فكيف يتصور استحقاق
عوض عليها ولو استحقا لما سقطا عمن عاش على الكفر ثم امن او
على الايمان ثم كفر وتقريره انه لو وجب الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق

وترتب

وترتب المسبب على السبب لزم ان يثاب من واظب طول عمره
على الطاعات وارتد نعوذ بالله في اخر العمر وان تعاقب من ا[illegible]
دهرا على كفره وامن في اخر عمره ضرورة تحقق الوجوب والاستحقاق
واللازم باطل بالاتفاق واجيب بانه يجوز ان يكون موت المطيع على
الطاعة والعاصي على المعصية شرطا في وجوب الاستحقاق على ما هو
قاعدة الموافاة ثم اشار الى ضعف ادلة المعتزلة على ان الثواب وا
لعقاب انما يكون بطريق اللزوم والاستحقاق بقوله وقول المعتـ
زلة ان عدم وجوبهما يفضي الى التواني في الطاعات والاجتراء على
المعاصي لان الطاعات مشاق ومخالفات الهوى لا يميل اليها النفس
الا للقطع بلذات ومنافع اليها والمعاصي شهوات ومستلذات لا تنزجر
عنها النفس الا مع القطع بالام ومضار تترتب عليها وان ايجاب المشاق
بلا نفع يقابلها ظلم والله تعالى منزه عن الظلم وبلا مضرة في تركها عبث
لوجوب كل ما في فعلها منفعة فيلزم وجوب النوافل مردود بان
مجرد جواز الترك غير قادح في المقصود مع شمول الوعد والوعيد
وكثرة النصوص على الوقوع فيندفع الاول وان الغرض لا ينحصر فيما
ذكر لجواز ان يكون شكر النعمة سابقة او يكون الغرض امرا اخر كحصول
السرور بالمدح على اداء الواجب هذا ولا يخفى ان مال ما ذكره على ما صرح
به بعضهم ان عادة الله تعالى تجري باعطاء الثواب عقيب العمل
الصالح والعقاب عقيب المعاصي من غير لزوم وقد بينا سابقا

انهدام البناء على العادة لانه لا يتم في المكلف الاول وايضا لما لم يكن واجبة
الاستمرار ولو بطريق الخرق فجاز ان ينعكس القضية فيرتفع الوثوق
من الوعد والوعيد فلا يسكن مطيع بطاعة ولا تخاف نفس عاص
عن معصية وفساد ذلك في غاية الظهور والوجوب الذي ندعيه
ما يحكم به صريح العقل ويؤيده صريح النقل منه قوله تعالى كتب ربكم على
نفسه الرحمة ثم اعلم ان جماعة من اصحابنا وغيرهم ذهبوا الى ان ثواب
الطاعات والايمان مشروط بان توافي بالايمان عند الموت واما
الكفر والمعاصي فذهب جميع النافين للاستحقاق الى ان العقاب
اليه مشروط بالموافاة على الكفر وبعدم التوبة والعفو والشفاعة
ثم ان قلنا بان سقوط العقاب عند التوبة على سبيل الوجوب كان
مغايرا للعفو وان كان على سبيل التفضل كما هو التحقيق عند
اصحابنا المحصلين فهي راجعة الى العفو البتة وهذا المعنى هو
المشهور بالموافاة ولا يسمى احباطا وتكفيرا ومن اصحابنا من لم يقل
بالموافاة ولا بالاحباط بل يقول كل من الايمان والكفر يتحقق
بتحقق شرطه المقارن فان كفر بعد الايمان كان كفره اللاحق
كاشفا عن انه ما كان في الاصل مؤمنا واطلاق المؤمن عليه لمحض
اللفظ وان آمن بعد الكفر زال كفره الاصلي بالايمان اللاحق
وسقط استحقاقه العقاب بعفو الله تعالى لا بالاحباط ولا بعدم
الموافاة كما يقول الاخرون **السابع** في ان الثواب والعقاب
هل يجب دوامهما ام لا فذهب المعتزلة الى الاول وطريقه العقل

عندهم

عندهم والصحيح عند اصحابنا انه لا يجب عقلا واما شرعا فالثواب دائم وكذا
عقاب الكفار اجماعا من المسلمين واما عقاب المعاصي فمنقطع وفي التجريد من
وجوب دوامهما والاستدلال عليه فضعفه ظاهر والعجب انه رحمه الله ناقضه
قريبا فقال بانقطاع عقاب صاحب الكبيرة وخص الدوام بعقاب الكافر
ويتفرع عليه ما اشار اليه بقوله لا خلاف في خلود من ادخل الجنة ولا في خلود
الكافر في النار فان قيل القوى الجسمانية متناهية فلا يعقل خلود الجسم
والرطوبة التي هي مادة الحيوة تفنى بالحرارة سيما حرارة نار الجحيم فيفضي
الى الفناء ضرورة وايضا دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن
قضية العقل قلنا هذه قواعد فلسفية غير مسلمة عند المليين و
لا صحيحة عند القائلين باستناد الحوادث الى القادر المختار و
على تقدير تناهي القوى وزوال الحيوة يجوز ان يخلق الله البدل
فيدوم الثواب والعقاب قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلنا
هم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب هذا حكم الكافر الجاهل المعاند
واما الكفار حكما كاطفال المشركين فكذلك عند المعتزلة واليه
اشار بقوله سوى الكافر حكما عند المعتزلة كاطفال المشركين فهم خدم
اهل الجنة وقيل من علم الله تعالى منه الايمان على تقدير البلوغ ففي الجنة
او الكفر والمعصية ففي النار ولا يخفى ما فيه فان الكلام في غير المكلف وكيف
يعذب على تقدير ان لو بلغ لكفر وقد قال الله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا والحق ما ذهب اليه اصحابنا الامامية رضي الله عنهم على ما في
روايات ائمتنا صلوات الله عليهم من انهم مع آبائهم بعد الموت في

النار ولكن لا يصيبهم حرها ليكمل حجة الله تعالى عليهم في القيمة حيث يامرهم با
لدخول في النار المؤججة مع ضمان السلامة فاذا لم يثقوا بضمانه ووعده تمت
الحجة ويكمل بما شاهدوا في البرزخ من ان النار كانت لهم بردا وسلاما فمن
لم يدخلها مع ذلك ادخل الجحيم ومن دخلها كان امنا يدخل الجنة وكذلك
حال اهل الفترة وهم الامم الذين كانوا بين ازمنة الرسل الذين لم يرسل
اليهم الاول ولا الثاني كالاعراب الذين لم يرسل اليهم عيسى على نبينا واله
وعليه السلم ولما ادركوا نبينا صلى الله عليه واله واما من مات على الايمان
وترك التوبة عن كبيرة فعندهم اى عند المعتزلة يخلد في النار من غير
عفو ولا اخراج وعندنا معشر الاشاعرة لا بل يعفى عنه او يخرج من
النار على تقدير التعذيب بعد حين للنصوص الشاهدة بانهم يخرجون
من النار كقوله تعالى فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وقول
النبي صلى الله عليه واله ويخرج من النار قوم بعدما صاروا فحما الحديث
والنصوص الشاهدة بانهم يدخلون الجنة وكذا الاية السابقة وقوله
صلى الله عليه واله من قال لا اله الا الله ادخل الجنة وقال من مات
لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وان زنى وان سرق وليس قبل النار
وفاقا فيكون بعده ولان استحقاق الثواب بالايمان والطاعات و
عدا عند الاشاعرة وعقلا عند المعتزلة لا يتصور الا بالخروج من النار
والدخول في الجنة لان لزوم ايصال الثواب اليه لا يزول بارتكاب الكبيرة
ولان دوام جزاء المعصية الواحدة كشرب جرعة من الخمر لا يحسن بعد
فلا يحسن من الحكيم فان دوام عذاب من شرب جرعة بعدما واظب على

الطاعات

الطاعات مائة سنة لو لم يكن ظلما فلا ظلم اذن يستحق بهذا ذم فلا ذم احتجوا بعمو
مات الوعيد بالخلود المتناولة للكافر وغيره كقوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزا
ؤه جهنم خالدا فيها واما الذين فسقوا فماويهم النار كلما ارادوا ان يخر
جوا منها اعيدوا فيها والجواب ما اشار اليه بقوله قلنا تخص بالكفار
فان العموم غير مراد اتفاقا للقطع بخروج التايب واصحاب الصغاير
فليكن مرتكب الكبيرة من المؤمنين ايضا خارجا او يحمل الخلود على
المكث الطويل المنقطع او اعم من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار
او انقطاع كما في حق الفساق او بقيد الاستحلال والمستحيل يكون كا
فرا او نحو ذلك من التاويلات المذكورة في التفاسير جمعا بين الادلة
الدالة على انهم يدخلون الجنة وهذه الادلة قالوا لو خرج الفاسق
وانقطع عذابه يخرج الكافر وانقطع عذابه لتناهيهما قلت لا نسلم
علة التناهي وتناهي الكفر فقد ادى صحة القياس في مقابلة النص والا
جماع وفي الاعتقادات ثم لا خلاف في ان من امن بعد الكفر فهو في الجنة
بمنزلة من لا معصية له ومن كفر نعوذ بالله بعد الايمان فهو في النار
بمنزلة من لا حسنة له وانما الخلاف في من امن وعمل عملا صالحا ولو
سيئا واستمر على الطاعات والكباير كما يشاهد من الناس فعند اصحا
بنا الامامية رضي الله عنهم والاشاعرة ماله الى الجنة ولو بعد النار
واستحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد ثابت والمشهور
من مذهب المعتزلة انه من اهل الخلود في النار اذا مات قبل التوبة

[illegible]

فاشكل عليهم الامر من ايمانه وطاعاته وما ذا من استحقا
قاته اين طارت وكيف زالت فقالوا بحبط الطاعات وقالوا
لان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم
على ان الكبيرة الواحدة يحبط جميع الطاعات مخالفة للنص
والسمع والعقل اما الاول فللنصوص الدالة على ان الله تعالى لا
يضيع اجر من احسن عملا او عمل صالحا واما الثاني فللقطع بانه لا
يحسن من الكريم ابطال ثواب ايمان العبد ومواظبته على الطا
عات طول العمر بتناول جرعة من الخمر مثلا ثم لما تنبه ابو هاشم
وابو علي فساد هذا الراى رجعا من التمادى بعض رجوع فقالا ان المعا
صي انما يحبط الطاعات اذا اربت عليها وان اربت الطاعات
احبطت المعاصي واليه اشار بقوله والبعض على ان ايا من الطا
عات والمعاصي اذا ربت اخرى احبطت الاخرى قال في شرح المقاصد لا
فرق عندهم بين ان يكون المعاصي طارية على الطاعات او
سابقة عليها ثم اشار الى انه ليس النظر الى اعداد الطاعات
والمعاصي بل الى مقادير الاوزار والاجور بقوله وزرا لا
عددا اما احباطا محضا بان يسقط الاقل ولا يسقط من الا
كثر على ما ذهب اليه ابو علي واما موازنة بان يسقط الاقل ويسقط
ما يقابله من الاكثر مثلا له مائة جزء من العقاب واكتسب
الف جزء من الثواب فانه يسقط منه العقاب ومائة جزء من

الثواب

من الثواب بمقابله ويبقى له تسعمائة جزء من الثواب على ما ذهب اليه ابو هاشم هذا
ما يظهر من كلامه في شرح المقاصد والمشهور من مذهب الجبائيين ان معنى اسقاط
العقاب المتاخر من الثواب المتقدم بدون ان يسقط من المتاخر شيء ويعترض
عليه بانا اذا فرضنا زيادة الثواب المتقدم على العقاب المتاخر بعشرة
مقدار مستحق الثواب والعقاب فهو فرض الثواب المتقدم واحبط العقاب
المتاخر وهو ممتنع لعدم جواز ايصالهما معا الى المستحق للتنافي الدائم
العقاب يمنع من ايصال الثواب والثواب ايضا يمنع من وصول العقاب لعدم الانقطاع
على ان الثواب في الاخرة لا يكون بعده عقاب ويمكن ان يجاب بان العقاب
الذي على المعصية ان تاب منها تسقط فيمكن ايصال الثواب اليه والا فتركه
التوبة معصية اخرى توجب اسقاط ما بقي من الثواب المتقدم ولما انه يجوز ان يموت
بلا مهلة للتوبة فهو محال عنده بل يجب في مثل هذه الصورة ان يمهله ليتوب
او يتعين بالاصرار فيتضح لزوم اجتماع الثواب والعقاب ثم تمسكوا للاحباط
في الجملة بمثل قوله تعالى حبطت اعمالهم لا تبطلوا صدقاتكم ان تحبط اعمالكم
فاشار الى دفعه بقوله ولا يفيد المتنازع وهو بطلان حسنة كاملة بسيئة سابقة
او لاحقة فانه يجوز ان من عمل عملا استحق به الذم وكان يمكنه ان يعمله على وجه
يستحق به المدح والثواب يقال انه احبط عمله وعورض بمثل فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره والزموا بانه للكبيرة تزر وزرها على اجر
فيجب ان يدرؤا بها جميع الكبائر **الثامن** في العفو اعلم انه اتفقت
الامة ونطق الكتاب والسنة بان الله تعالى عفو غفور يعفو عن الصغاير مطلقا

وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر واما الخلاف في الكبائر بدون التوبة
فجوزه الاشاعرة خلافا للمعتزلة واليه اشار بقوله ويجوز العفو عن الكبائر
بدون التوبة لان العقاب حقه فله اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير
ضرر على احد ويدل على الوقوع مثل قوله تعالى يعفو عن السيئات ويعفو
كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا وعلى نفيه في الكل ان الله لا يغفر ان يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وفي الاحاديث ايضا ما يدل عليه اكثر من ان يحصى
ثم لما حملوا النصوص على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة او على
تاخير العقوبات المستحقة اشار الى تزييفه بقوله والتخصيص بالصغائر
وبما بعد التوبة او بالحمل على تاخير العقوبات المستحقة مع كونه خلاف الظاهر
وصريح الاحاديث والتخصيص للعام بلا مخصص وتقييد للاطلاق بلا قرينة
ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة وتفريق بين الآيات
والاحاديث الصحيحة الصريحة في هذا المعنى بلا فارق لا يصح في البعض كقوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء الآية فان المغفرة
بالتوبة تعم الشرك وما دونه وكذا العفو عن كل احد من العصاة فلا يليق التعليق
بمن يشاء وقالت المعتزلة يمتنع سمعا بالنصوص الواردة في وعيد العصاة
كقوله تعالى في اكل اموال الناس ومن يفعل ذلك فسوف نصليه نارا وفي الفرار
عن الزحف ومأواهم جهنم وبئس المصير وفي تعدي حدود المواريث يدخله نارا
خالدا فيها فان الخلف والكذب نقص لا يجوز على الله تعالى وعقلا لانه اغراء
على القبيح لان المكلف يتكل على العفو فيرتكب القبائح وهذا قبيح يمتنع

لما الله تعالى وورد الاول بانهم اي الفساق داخلون في عمومات الوعد ايضا
مع بطلان الخلف فيه اجماعا بخلاف الخلف في الوعيد فانه كرم يجوز من الكريم
والثاني بان مجرد احتمال العفو زاجر للعاقل عن ارتكاب المعاصي فكيف
مع الآيات الناطقة بالعذاب والوعيد فانه كرهما السابقة في ذلك الباب واليه
اشار بقوله فكيف مع الرجحان ثم اعلم انه يدل على ثبوت الشفاعة النص والاجماع
الا ان المعتزلة خصوها على المطيعين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة المثوبات
وعندنا الاشاعرة يجوز لاهل الكبائر ايضا في حط السيئات واليه اشار بقوله
واذا جاز العفو عن الكبائر مع الشفاعة اولى قال الله تعالى استغفر لذنبك
وللمؤمنين والمؤمنات وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ادخرت شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي واحتج المعتزلة بمثل قوله تعالى لا يقبل منها شفاعة
ولا ينفعها شفاعة فان الضمير للنفس المبهمة العامة فاشار الى دفعه بقوله
مثل لا يقبل منها شفاعة من الآيات الدالة على نفي الشفاعة كقوله تعالى ما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة بعد
تسليم عمومها للازمان والاحوال مخصص بالكفار جمعا بين الادلة ولا خفاء في
ورود الشرع بالشفاعة فحملها المعتزلة على طلب المنافع ويلزمهم ان يكون من
سال الله تعالى زيادة كرامة النبي صلى الله عليه وآله وسلم شافعا له ويمكن دفعه
بان طلب زيادة الكرامة مع كون الشفيع اعلى مرتبة من المشفوع واما
على الصغيرة او بعد التوبة فظاهر البطلان على ما مر انها ثم الكبيرة هي التي
يشعر بعلة الاكراه بالدين والتي خصت بالوعيد وقيل كل معصية فهي كبيرة

ولا ينفعها شفاعة

لما دونها كبيرة والى ما فوقها صغيرة ويدفعه ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر
ما تنهون عنه نكفر سيئاتكم فانه يدل على ان الكبائر لا تنال جميع المنهيات
سوى واحدة هي دون الكل والى البعض ذلك وقيل هي الشرك والقتل و
القذف والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم والعقوق والالحاد
في الحرم وقد يزاد الربى والسرقة وشرب الخمر وقد روى ذلك اصحابنا عن ائمتهم
صلوات الله عليهم **التاسع** التوبة وهي في اللغة الرجوع يقال تاب اذا رجع فاذا
اسند الى العبد يريد رجوعه عن الزلة الى الندم واذا اسند الى الله تعالى يريد
رجوع نعمه والطافه الجسمانيه وفي الشرع الندم على المعصية والطافه الى العباد
وفي الشرع الندم على المعصية لكونها معصية وقيد بذلك لان الندم
على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها لعرضه او ماله او نحو ذلك لا يكون توبة
واما الندم لخوف النار وطمع الجنة هل يكون توبة فيه خلاف وكذا في الندم
عند مرض مخوف بناء على ان ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية ام لا و
الظاهر من كلام النبي صلى قبول التوبة ما لم يظهر علامات الموت وقيل مع العزم
على الترك في الاستقبال واعترض عليه بان فعل المعصية قد لا يخطر بالبال فلا
يتصور العزم على الترك واجيب بان المراد العزم على الترك على تقدير الخطور وهذا
يشعر كلام ابي المعالي الجويني حيث قال ان العزم على ترك المعاودة انما يقال
في بعض الاحوال والمعتزلة لما اخرجوا بالكبيرة عن الايمان وجزموا بالدخول
بل الخلود في النيران ما لم يتوبوا هونوا امر التوبة واليه اشار بقوله وقالت
المعتزلة اعتقاد انه اساء وانه لو امكنه رد المعصية لردها ولا حاجة الى الاسف

والحزن وهي واجبة سمعا لقوله تعالى توبوا الى الله لا نزاع في وجوب التوبة
اما عند الاشاعرة فسمعا لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة
نصوحا واما عند المعتزلة فعقلا واليه اشار بقوله وقالوا عقلا لما فيها من
دفع الضرر اي ضرر العقاب ولان الندم على القبيح من مقتضيات العقل
الصحيح وكذا ثبوت القبول فعند الاشاعرة سمعا ووقوعا وعند المعتزلة عقلا
حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم لكن بمقتضى الجود عند البغدادي والعقل
والحكمة عند الجمهور ووجوبها عند المعتزلة على الفور حتى اثم التارك لها
مثلا حقه بمعنى انه ان تاخر التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون له كبيرتان
وساعتين اربع وهكذا وسقوط العقوبة عند نا مفسرة الاشاعرة بمحض الكرم
لا بكثرة الثواب ولا لكونها ندما على المعصية وعند اكثرهم بنفس التوبة وعند
بعضهم بكثرة ثوابها على سبيل التكفير بمعنى ان المكلف يستحق بسبب التوبة
ثوابا كثيرا وهذا الاستحقاق يبطل استحقاق العقاب من باب الاحباط والتحقيق
عند اصحابنا الامامية رضي ان العقاب مما يسقط عند التوبة بعفو الله
عز وجل فلو لم يستحق التائب ثوابا على توبته لكان عقابه يسقط بالتوبة و
اذا استحق الثواب عليها كان استحقاقه مقارنا لسقوط العقاب فهو دون
مدخليته للاول في الثاني ولا يلزم تجديدها كلما ذكر الذنب لانه قد اتى بما كلف
به خلافا لابي بكر الباقلاني من الاشاعرة ولابي علي من المعتزلة ويصح التوبة من بعض
الذنوب خاصة مع الاصرار على البعض خلافا لابي هاشم لنا الاجماع على ان الكافر
اذا اسلم وتاب عن كفره مع استدامته بعض المعاصي صحت توبته واسلامه ولعل ف

الاعلى تلك المعاصي واحتج ابو هاشم بان الندم عليها يجب ان يكون لقبحها وهو [illegible]
المعاصي كلها واجيب ان الشامل للكل هو القبح لا قبحها والتحقيق ما ذكره المحقق
الطوسي قدس الله سره من ان الدواعي الى الندم عن القبائح وان اشتركت لكن
يجوز ان يرجح بعض الدواعي بامور ينضم اليه كعظم المعصية وقلة [illegible]
فيها فينبعث ذلك الترجيح على الندم عن هذا البعض خاصة ويكفي الاجمال يعني
في التوبة عن المعاصي كلها الاجمال وان علم بتفاصيل الذنوب وذهب بعض
المعتزلة الى انه لا بد من الندم تفصيلا فيما علم مفصلا ثم ان كان المعصية
في خالص حق الله تعالى فقد يكفي الندم كما في ترك الامر بالمعروف وقد يتوقف
تحققها على واجب اخر كرد المغصوب فانه يجب ان يرده قبل التوبة من غصبه
تقدم كحد الشراب وقضاء الصلوة وارشاد من اضله والاصرار على
اداه وقال ابو المعالي الجويني اذا ندم من غير تسليم للقصاص صحت توبته و
كان منعه القصاص عن مستحقه معصية مجددة يستدعي توبة ولا تقدح
في التوبة عن القتل ثم انه قد جرت عادة المتكلمين بايراد الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر في علم الكلام مع انهما بالفروع اشبه واليه اشار بقوله ويجب الامر
بالواجب والنهي عن الحرام ويندب الامر بالمندوب والنهي عن المكروه والدليل
على ذلك العقل والكتاب والسنة والاجماع اما العقل فلانهما لطف
وهو واجب على ما مر في العدل واورد عليه ان الدليل انما يدل على الوجوب
على الله تعالى انهم يقسمون اللطف الى ما يكون فعلا لله تعالى والى ما يكون فعلا للعبد
ويقولون لوجوب القسم الاول على الله تعالى [illegible] يعني انه يجب عليه تعالى

ان يفعله ولوجوب القسم الثاني عليه بمعنى انه يجب عليه ان يوجبه على العبد فلا
لما كان الامتثال للاوامر والنواهي كما هي مما تقرب به تعيين الامام ولطاعة نحو
لوجب عليه تعالى ان يعين الامام لان تعيين الامام فعل له تعالى ويجب عليه ان يوجب
على العبد طاعته لان الطاعة فعل العبد وههنا يجب عقلا عليه تعالى ان يوجب
على العباد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهذا معنى كونهما واجبين عقلا ثم
واعترض عليه بان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لو كانا لطفا لكان واجبا
على الله تعالى اذ لا فرق بين كون الامر والناهي هو الله تعالى وبين كونهما العبد
في كونهما مقربين للطاعة فيجب بناء على قاعدة اللطف ان يجب عليه الله تعالى [illegible]
نحو انه جرت الضرب والقتل بل يجب عليه ان يعدم دواعي الشر ويلهم دواعي
الخير ويزيل بل يمنعه الباطل الحق ذلك والتالي باطل لانه اما ان يقع وقوع الامر
والنهي كذلك عنه تعالى وهو خلاف الواقع واما ان يقع العدم وقوعه فيلزم
الاخلال بالواجب والجواب ان اللطف انما يجب اذا لم يكن فيه جهة مقبحة وههنا
الجهة المقبحة موجود فان قيامه تعالى به على هذا الوجه مستلزم للالجاء المنافي
للتكليف واعترض عليه بعض الفضلاء بانه اما ان يكون القيام به [illegible]
من العقول الى الشرع موجبا للالجاء او لا فعلى الاول كيف اوجبه علينا وعلى الثاني بطل
الجواب فان قلت لعل قيامه تعالى موجب للالجاء دون قيامنا قلت لا يخفى ان ضرب المكلف
مثلا لنطعم ان كان موجبا للالجاء فسواء كان الضارب ملكا او انسانا ولكن
لا الجاء فلا فلا ثم قال ويمكن ان يجاب بانه لا شك انه في كون الامر بالمعروف

مقربا الى الطاعة وانما الشك في انه هل يشتمل على مفسدة عند فعله تعالى به او فعل العبد
ام لا فلما علم من الشرع انه تعالى امر بالامر بالمعروف علم انه فيما منه تعالى به علم عدم اشتمال الثاني
على المفسدة واشتمال الاول عليها والجواب عن حديث الالجاء ايضا مثل ما ذكر انتهى
لا يخفى ما فيه فان الفرق بين قيامنا به وقيامه تعالى واضح غاية الوضوح فانه لو وجب
كسر انية الشارب للخمر مثلا لتعذر عليه شرب الخمر فيلزم الالجاء بخلاف ما لو وجب على العباد
فانه يتمكن من شربه وستره ويمكن ان يختص حيث لا يطلع الناهي ويعرض باعوان
مجرد نشرع من ذلك لا يتصور بالنسبة الى الله تعالى فتامل واما الكتاب فقوله تعالى
ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله وامر بالمعروف
وانه عن المنكر واما السنة فقوله لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن
الله عليكم شراركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لكم وقوله لتامرن بالمعروف
من راى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه واما الاجماع فلان المسلمين في الصدر
الاول وبعد كانوا يوبخون تاركه مع الاقتدار عليه ولهم كانوا في الصدر الاول وبعد
يامرون الولاة بالمعروف وينهونهم عن المنكر بشرط العلم بوجه المعروف والمنكر وتجويز
التاثير بان لا يكون التاثير عنده ممتنعا وهذا يقتضي الوجوب بالعلم بعدم التاثير ولو
لو ظن وكان التجويز قائما مع الظن وانتفاء المفسدة بحيث يحصل الامن من الضرر على
المباشر وعلى بعض المؤمنين نفسا او مالا او عرضا وهذا خلاف الشرط السابق وقال
الضرر المسوغ للتخيير منه يكفي فيه ظنه ومن شروطه اصرار العاصي او التارك فلو علم
منه الاقلاع والندم سقط الوجوب بل حرم واكتفى جماعة منهم اصحابنا في سقوط
الوجوب بظهور امارة الندم ولا يختص بالولي بل يجب لاحاد الرعية الا ما يقتضي

القتال

الى القتال وشهر السلاح فانه مرتبط بالسلطان عند اهل الفتنة ولا بالمجتهد الا اذا
الحال بفتوى المجتهد فانه اذا اختص مدركه بالاجتهاد ليس للعوام فيه امر ونهي بل هو موكول الى اهله
ثم ليس للمجتهد ان يعترض بالرفع والزجر لمجتهد اخر في موضع الخلاف اما على التصويب فظاهر
واما على القول الاخر فلعدم تعين المصيب ولا يختص وجوبهما بمن لا يرتكب مثله
ورجال من راى منكرا وهو يرتكب مثله فعليه ان ينهى عنه وهو فرض كفاية ان قام به
جمع ممن فيه غناء سقط عن الباقي واليه اشار بقوله يسقط بقيام البعض
لقوله تعالى ولتكن منكم امة الآية ولان الغرض شرعا وقوع المعروف وارتفاع المنكر من
غير اعتبار مباشر معين فاذا حصلا ارتفع وهو معنى الكفاية وهذا لا ينافي القول
بانه فرض على نفي الوجوب بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل
اذا اهتديتم اشار الى رده بقوله ولا دلالة لقوله تعالى عليكم انفسكم على نفي الوجوب فان
المعنى على ما صرح به المفسرون اصلحوا انفسكم باداء الواجبات وترك المعاصي ومنها
بالمعروف والنهي عن المنكر واستدلوا ايضا على نفي الوجوب بقوله تعالى لا اكراه في الدين
فاشار الى رده بقوله لا اكراه في الدين منسوخ بايات القتال مثل قوله تعالى جاهد الكفار
والمنافقين هذا بناء على عموم الدين واما اذا كان مخصوصا باهل الكتاب اذا ادوا الجزية
على ما قيل فلا نسخ وقال بعض الفضلاء المراد بالدين التشيع كما يستفاد من حديث
ح لا حاجة الى القول بالنسخ والتخصيص **العاشر** الايمان وهو افعال من الامن للتعدية
او الصيرورة كان المصدق صار ذا امن وتعديته بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف
كقوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه وباللام لتضمين معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى
وما انت بمؤمن لنا وفي اللغة التصديق المطلق وفي الشرع تصديق النبي صلى الله عليه واله

العاشر

وسلم فيما علم مجيئه به بالضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من
غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر ونحو ذلك
ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا هذا ثم اعلم
انه قد اختلف الامة في حقيقة الايمان الشرعي ووجه الضبط ان الايمان شرعا
اما ان يكون من افعال القلوب فقط او من افعال الجوارح فقط او منهما معا فان كان الاول
وهو التصديق بالقلب فقط فهو مذهب الاشاعرة وجمع من متقدمي الامامية ومتأخريهم
منهم المحقق الطوسي ره لكن اختلفوا في معنى التصديق فقال اصحابنا هو العلم وقال الاشعرية
هو التصديق النفساني وقالوا هو ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي خلاف
العلم اذ قد يكون بلا كسب كما في الضروريات وان كان الثاني فاما ان يكون عبارة عن التلفظ
بالشهادتين فقط فهو مذهب الكرامية او عن جميع افعال الجوارح من الطاعات باسرها
فرضا ونفلا فهو مذهب الخوارج وقدماء المعتزلة والعلاف والقاضي عبد الجبار او عن
جميعها من الواجبات وترك المحظورات دون النوافل فهو مذهب ابي علي الجبائي وابنه وان كان
الثالث فهو اما ان يكون عبارة عن افعال القلوب مع جميع افعال الجوارح من الطاعات
فهو قول المحدثين وجمع من السلف كابن مجاهد وغيره او يكون عبارة عن التصديق
مع كلمتي الشهادة فهو قول طائفة منهم ابو حنيفة او يكون عبارة عن التصديق بالقلب
مع الاقرار باللسان وهو مذهب اكثر الامامية رضي الله عنهم ويشعر به كلام المحقق الطوسي
قدس الله سره في التجريد والعمل عند اصحابنا رضي الله عنهم غير داخل في الايمان والاخبار الواردة
بخلافه مثل قول الرضا علي بن موسى عليهما السلام على ما نقله العامة والخاصة ان الايمان
هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان وصحة الايمان قول مقول

وعمل معمول واتباع الرسول محمول على الايمان الكامل الذي يكون للمؤمنين المتقين
ثم اعلم ان اصول الايمان عند الشيعة ثلثة التصديق بوحدانية الله تعالى في ذاته والعدل
في افعاله والتصديق بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله ونبوة الانبياء ع والتصديق
تعالى في ذاته والعدل في افعاله والتصديق بنبوة نبينا ص والتصديق بامامة الائمة المعصومين
بعد نبينا صلوات الله عليهم اجمعين وعند اهل السنة خمسة التوحيد والعدل والاقرار
بالوعد والوعيد والقيام بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر صرح بذلك كله المحقق الطوسي
في قواعد العقايد والاكثرون على انه لا بد من الاقرار باللسان وهو المحكي عن ابي حنيفة وكثير
من السلف على انه التصديق والاقرار والعمل لكن لا يخرج بترك العمل من الايمان بل يقطع
بدخول الجنة وهو المحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي خلافا للمعتزلة ولا يدخل في الكفر
خلافا للخوارج فالفاسق عندنا معشر الاشاعرة مؤمن وانهم عندهم ليس بمؤمن
ولا كافر وهو المنزلة بين المنزلتين لكن اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم
فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي هذيل العلاف وعبد الجبار فعل الطاعات
فرضا ونفلا وعند الخوارج كافر ثم لما كان في هذا المقام اشكال ظاهر اشار
اليه بقوله فان قيل كيف لا ينتفي الكل يعني الايمان بانتفاء الجزء اعني العمل
قلنا المراد يطلق على اساس النجاة وهو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى الكامل
المنجي بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل وموضع الخلاف ان مطلق الاسم
للاول ام للثاني فالعمل جزء للايمان الكامل وبانتفائه لا يلزم الخروج عن مطلق
الايمان والدليل على انه محل القلب قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان و
قلبه مطمئن بالايمان وطبع على قلوبهم ولما يدخل الايمان في قلوبكم وفي الحديث
ما قال النبي ص اللهم ثبت قلبي على دينك ومن كان في قلبه مثقال حبة من خردل من

الايمان الحديث احتج القائل بان النبي صلعم ومن بعده كانوا يكتفون بالتلفظ بكلمتي
الشهادة وقد اشتهر قوله صلعم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاشار
الحديث بقوله والاكتفاء بالكلمتين انما كان في الدنيا من عصمة الدم والمال وانما
النزاع في احكام الاخرة وحقيقة الايمان التصديق والاذعان والقبول المعبر عنه في
الفارسية بكرويدن وراستكوي داشتن ويقابله الانكار والتكذيب وينافيه التوقف
فانه لا مجرد العلم والمعرفة الحاصل لبعض الكفار ولهم كانوا يعرفون الحق ولا يعرفون
عنادا واستكبارا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
ليعلمون انه الحق ولا يصدق من ربهم وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما فيكون التصديق
بالتسليم فانه بمعنى المعرفة حاصلا للمعاندين ويقابله بل يرادف السكارة والجهالة والتردد والتيار
العنادية حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار بخلاف العلم والمعرفة
وقد يقع في عبارة السلف مكان التصديق العلم والمراد العلم التصديقي ثم اشار الى
الايمان في الشرع لم ينقل من معناه اللغوي الذي هو التصديق الى معنى اخر لانه خلاف
الاصل ثم لو قيل انه في اللغة لمطلق التصديق وقد نقل في الشرع الى التصديق بامور
مخصوصة فلا نزاع بقوله ولم يطلب من الايمان والتصديق نقل ولهذا كانوا يمتثلون
من غير توقف واستفسار وانما خص متعلقه بامور مخصوصة ولذا صح في جواب
اخبرني عن الايمان الايمان ان تؤمن بالله الحديث بناء اشار الجواب لمن سأله عن الايمان
ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن معولا على ظهور معناه
عندهم فان قيل الايمان مامور به فيلزم ان يكون فعلا والتصديق المقابل للتكذيب
المفسر بكرويدن كيفية ومن اقسام العلم قلنا ليس معنى كون المامور به اختياريا
من مقولة الفعل المقابلة بل ان يصح تعلق القدرة به وحصوله بسبب كسبه بالاختيار

١٨٧

وان كان في نفسه كيفية كالعلم والنظر او غيرها كالقيام والقعود والتحرك والتبرد والصوم
والصلوة الحاضرة ذلك فغاية الامر انه يشترط كون التصديق حاصلا بالاختيار ومباشرة
الاسباب بكصرف النظر وتوجيه الحواس فيكون الايمان مامورا به اختيارا ما مقصودا في
كونه كيفية نفسانية تكسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى وهذا بينه وانما
سمي معرفة لحصل في مقابل التصور وفسر بكرويدن فلما قاله ابن سينا في كتاب الموسوم بدانش
نامه علائي دانستن دو كونه است يكي دريافتن ودر فارسي اش وانرا بتازي تصور خوانند
ودوم كرويدن وانرا بتازي تصديق خوانند وقال في الشفا التصديق في قولك البياض
عرض هو ان يحصل في الذهن نسبة صورة هذا التأليف الى الاشياء انفسها انها مطابقة
لها والتكذيب يخالف ذلك وعلى ما ذكر من ان التصديق المعتبر هو المفسر بكرويدن
يشترط فيه ان يكون حاصلا بالكسب والاختيار فاليقين الخالي عن الاذعان كما للسوفسطائي
او لبعض الكفار لا يكون تصديقا بل تصورا او واسطة واليقين المقارن للاذعان
بلا كسب واختيار لا يكون ايمانا شرعيا فيلزم ان يكون تصديق الملائكة بما اوحي اليهم والانبياء
بما اوحي اليهم والصديقين بما سمعوا من النبي صلعم او وقع في قلوبهم عند مشاهدة
المعجزة مكتسبا بالاختيار او يكونوا غير مكلفين بتحصيل ذلك الاختيار واشار الجواب
عن الكلام بان ثمة مناقشة في حصول اليقين بدون الاذعان وفي كون بعض الكفار متيقنين
لجميع ما جاء به النبي غير مصدقين وفي ان كفرهم مبني على عدم التصديق لا على عدم عنادا
براءة بالتصديق فالجواب الثاني ان الكفار ليس يقينا في شيء حتى يلزم ان لا يكون اليقين
تصديقا والثالث بعد تسليم حصول اليقين لهم يمنع الملازمة بلو على ان كفرهم ليس
مبنيا على عدم التصديق بل على عدم الاعتداد بالتصديق بناء على ظهور امارات

الانكار من جهة الاباء عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام والاصرار على التكذيب
باللسان الجحد فذلك من موجبات الكفر كمن صدق وسجد للصنم ثم ان الاعمال
غير داخلة في حقيقة الايمان بوجوه اشار اليها بقوله واذ قد ثبت ان الايمان اسم
للتصديق ولا نقل اي لا دليل على النقل وان المؤمن قد يؤمر وينهى مثل يا ايها الذين
امنوا كتب عليكم الصيام يا ايها الذين امنوا لا تقدموا وان العمل قد يعطف عليه
مثل ان الذين امنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا وقد ينفى
العمل الصالح مثل وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا والذين امنوا ولم يهاجروا
وان الايمان شرط العبادة والشرط غير المشروط وان من صدق ولم يقر فله ان
يعلم حكم بانه مؤمن وقوله ظهر ان الاعمال غير داخلة في حقيقة الايمان جواب
قوله اذ قد ثبت ثم اشار الى توجيه قول السلف بقوله فالمروي عليه كثير من السلف
من ان الايمان اسم للتصديق والاقرار والعمل ارادوا الايمان الكامل والذي
على ذلك ما اشار اليه بقوله كما قيل ان الاقرار ركن زائد لا يفوت الايمان بفوته
موضع المسألة قوله زائد او علم فوت الايمان بفوات الاقرار والمعتزلة لا ينكرون
اطلاق الايمان على التصديق بالامور المذكورة ولكنهم يدعون النقل الى الاعمال
بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة
ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة اشارة الى الاعمال اي ذلك المذكور من اقامة
الصلوة وغيرها والدين عند الله هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله
الاسلام والاسلام هو الايمان لما سيأتي في الفصل الحادي عشر من ادعاء الاجماع على
اتحاد الاسلام والايمان وبقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت

قلوبهم

قلوبهم الى قوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقا وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم
الى بيت المقدس قلنا يجوز ان يكون ذلك اشارة الى الاخلاص او التدين او الانقياد
ويؤيده كون ذلك مفردا مذكرا الا ترى ان قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله
اثنى عشر شهرا الى قوله تعالى ذلك الدين القيم معناه ان التدين بكون الشهور
اثنى عشر اربعة منها حرم والانقياد لذلك هو الدين المستقيم وان يراد ان
الدين المعتبر دين الاسلام فحينئذ لا يكون نفس الاسلام الذي هو صفة المكلف بل
الملة والطريقة التي يعبر غالبا باضافتها الى الرسول على انه سيجيء الكلام
على اتحاد الايمان والاسلام واليه اشار بقوله وان يكون الاسلام غير الايمان
فلا يتم الاول واما الثاني فاشار الى دفعه بقوله وان يراد المؤمنون الكاملون
ويشعر بذلك قوله تعالى اولئك المؤمنون حقا وعن الثالث ما اشار اليه بقوله
وان يكون الايمان مجازا في الصلوة لظهور العلاقة لان الصلوة من شعب الايمان
او المراد التصديق بوجوب الصلوة او بكونها جائزة عند التوجه الى بيت المقدس و
استدلوا ايضا بقوله صم لا يزني الزاني وهو مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن
فاشار الى رده بقوله واما مثل لا يزني الزاني وهو مؤمن فتغليظ ومبالغة في
الوعيد وقد عورض بقوله صم وان زنى وان سرق ومثل قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم
الا وهم مشركون ومن الناس من يقول امنا بالله من الايات الدالة على ان الايمان بمعنى التصديق
جامع الشرك فنفي الايمان الشرعي فلا يدل على المدعي لان الاول تصديق بالله فقط وهو
غير كاف والثاني باللسان فقط وهو محض النفاق والكفر مثل سجدة الصنم والقاء المصحف
في القاذورات مع تصديق القلب بجميع ما جاء به النبي صم ليس لكونه اخلالا بالعمل ثم

الاستكبار بل لان الشرع جعل بعض المعاصي امارة التكذيب والامور المذكورة
من هذا القبيل بخلاف مثل الزنى وشرب الخمر من غير استحلال فمرتكب الكبيرة عندنا
مؤمن بناء على عدم دخول العمل في حقيقة الايمان وعندهم ليس بمؤمن ولا كافر
لان له بعض احكام المؤمن كعصمة الدم والمال وبعض احكام الكافر كعدم اهلية
القضاء والشهادة فجعلوا المنزلة بين المنزلتين واسم بين الاسمين وزعموا
ان هذا اخذ بالمتفق عليه وهو الفسق وترك المختلف فيه وهو الايمان والكفر
لان الامة اجمعت على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا او
كافرا فوجب ترك المختلف فيه والاخذ بالمتفق عليه ورد بانه ترك المجمع عليه وهو
عدم الواسطة بين المؤمن والكافر وعند الخوارج هو اي صاحب الكبيرة كافر وهذا مذهب
البعض منهم واما البعض الاخر فلم يفرقوا بين الصغيرة والكبيرة على ما قال في شرح المقاصد
تمسكا بظواهر النصوص الواردة تغليظا فتمسكوا بوجهين الاول بالنصوص الناطقة
بكفر العصاة كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر الفسق على الكافر فيكون
كل فاسق كافرا وكقوله صلى الله عليه والسلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر والجواب ان المراد
بما انزل الله هو التورية بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون
الى قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فيختص باليهود ولانا لم نتعبد بالتورية على انه لو
للعموم فسلب العموم احتمال الظاهر والمراد بالفاسقين الكاملون في الفسق والمتمردون القطع
بان الفسق لا ينحصر في الكفر بعد الايمان والمراد بترك الصلوة عمدا الاستحلال او كل ذلك
للاستعظام والتغليظ والثاني ما اشار اليه بقوله والآيات الناطقة بانحصار العذاب

فاسق

وعلى الكفار تهويلا ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء
على الكافرين مع قيام الادلة على ان الفاسقين يعذبون والجواب ما
اشار اليه بقوله تهويلا وقيل هو منافق لان عصيانه دليل كذبه في دعوى
التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ورد بالمنع اذ يجوز ان يخاف العذاب لكن
يرجو الرحمة او يغلبه عن اجل العقوبة عاجل اللذة واما جعل مثل الكذب
والخيانة من علامات النفاق فتهويل اشارة الى دليل آخر لهم مع
جوابه اما الدليل فقوله صلى الله عليه وسلم آية المنافق ثلث اذا وعد خلف
واذا حدث كذب واذا ائتمن خان واما الجواب فظ ان الخبر الآحاد
الحادي عشر الاجماع على ان كل مؤمن مسلم وبالعكس اذ الايمان
بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم صدقت دعوى الكلمة له علمته ولا يتحقق بينهما كثير فرق
وان حكمهما واحد في الدنيا والاخرة ومن جهة اعتبار القبول والاذعان و
الحكم لا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم ومسلم ليس بمؤمن وهذا مراد القوم
بترادف الاسمين واتحاد المعنيين والمشهور من استدلال القوم على ذلك
وجهان الاول ان الايمان لو كان غير الاسلام لم يقبل ممن يبتغيه لقوله تعالى
ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واللازم باطل بالاتفاق والثاني
انه لو كان غيره لما صح الاستثناء في قوله تعالى واللازم باطل لقوله تعالى
فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اي فلم نجد
ممن كان فيها من المؤمنين غير بيت من المسلمين ويرد عليه ان الاستثناء لا يتوقف
على المساواة بل يصح مع كون المستثنى منه اخص ثم لما استدل المعتزلة على تغايرهما

عطف احدهما على الآخر في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات
والعطف يقتضي المغايرة اشار الى ما ذكره بقوله ولكن لتغاير مفهوميهما في
الجملة قد يتحقق عطفان مثل ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات
فزادتهم ايمانا وتثبيتا فان التغاير في الجملة كاف في العطف مع انه
قد يكون على طريق التفسير كما قيل في قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم
ورحمة لاطلاق الاسلام على الاستسلام والانقياد ومعنى الايمان التصديق لكن
بيان لتغاير مفهوميهما في الجملة بحسب اللغة والظاهر عطف على قوله لتغاير
مفهوميهما اي ولكن للظاهر قد يثبت الاسلام مع نفي الايمان كقوله تعالى
قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فان المراد
بالاسلام الاستسلام والانقياد الظاهر خوفا من السيف والكلام في الاسلام
المعتبر في الشرع واستدلوا ايضا بان جبرئيل عليه السلام لما جاء لتعليم الدين
سأل النبي صلعم عن كل منهما على حدة واجاب بجواب وذلك انه قال اخبرني
عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته ورسله الى آخره
ثم قال اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى
الآخر فدل على ان الايمان هو التصديق بالامور المذكورة والاسلام هو الاتيان
بالاعمال المخصوصة والجواب ان المراد السؤال عن شرائع الاسلام اي ثمراته
المتفرعة التي هي الاساس على ما وقع صريحا في بعض الروايات واليه اشار
بقوله ولكون السؤال عن شرائع الاسلام ورد في الحديث الايمان ان تؤمن

بالله

بالله الى الآخر والاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى آخره ثم اشار
الى ان الايمان هل يكون متفاوتا بالتشكيك ام لا بقوله والجمهور على ان
الايمان لا يزيد ولا ينقص وهو مذهب ابي حنيفة واختاره
ابو المعالي الجويني لما انه التصديق البالغ حد اليقين والاذعان و
لا يتصور فيه الزيادة والنقصان والتصديق وان ضم الطاعات
اليه او ارتكب المعاصي فتصديقه بحاله لا يتغير اصلا وانما يتفاوت اذا
اسم للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة ولهذا قالت الرازي وغيره
هذا الخلاف فرع تفسير الايمان ورد بان اليقين ايضا يتفاوت قوة
وضعفا لان لليقين مراتب من اجلى البديهيات الى اخفى النظريات
وكون التفاوت راجعا الى مجرد الخفاء والجلاء غير مسلم وكفاك قول
الخليل على نبينا واله وعليه السلام مع ما كان له من التصديق البالغ حد اليقين
ولكن ليطمئن قلبي وبان ايمان احاد الامة لا يساوي ايمان الانبياء
عم قطعا بين يلزم على قولهم ان يكون ايمان المنهمكين في الفسق مساويا
لايمان الانبياء والملائكة واللازم قطعي البطلان وبان ظاهر الكتاب
والسنة قبول الزيادة والنقصان اما الكتاب فقوله تعالى واذا
تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وقوله تعالى ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم
ويزداد الذين آمنوا ايمانا وفي الحديث عن ابن عمر قلنا يا رسول الله
ان الايمان يزيد وينقص قال نعم ان الايمان يزيد حتى يدخل صاحبه
النار ثم اشار الى التزييف مما اجاب عن هذه الادلة بقوله والحكم

على الزيادة بحسب الدوام والثبات وكثرة الازمان والساعات والاعداد
اي اعداد المؤمن به وبحسب زيادة المؤمن به عند ملاحظة التفاصيل فان الناس
متفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة او بحسب الآثار والانوار فانه
يتزيد بالطاعات وتنقص بالمعاصي تكلف قال في شرح المقاصد هذه
الوجوه جيدة في التأويل لو ثبت لهم ان التصديق في نفسه لا يقبل
التفاوت والكلام فيه ثم كثير من الصحابة رضي الله عنهم منهم ابن مسعود
والمجتهدين منهم الشافعي على صحة الاستثناء في الايمان بان يقول انا مؤمن
ان شاء الله تعالى نظرا الى ان الامر انما هو بمشيئة الله تعالى وتبركا بذكر الله تعالى او ترددا
فيما هو ثمرة النجاة يعني الايمان الموافاة فان التصديق المنوط به النجاة
امر قلبي خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان ولعسر الموافاة
الاتيان والوصول الى الخاتمة فالتردد انما يكون فيه لا في الايمان الناجز
والعبرة بالموافاة بمعنى انه المنجي وان كان الناجز ايمانا ثابتا لا تردد فيه
وكذا السعادة والشقاوة فالسعيد سعادة الموافاة لا تتغير اما شقاوة
الموافاة وانما التغير في الناجز والاكثرون منهم ابو حنيفة واصحابه على
منعه لايهامه الشك في الناجز لان التصديق امر معلوم لا تردد فيه عند تحققه
فمن تردد في تحققه له لم يكن مؤمنا قطعا وبالجملة لا ينبغي ان يشك في ثبوت
الايمان وتحققه في الحال ولا في الجزم بالثبات والبقاء عليه في المآل
لكن نخاف سوء الخاتمة ونرجو حسن العاقبة فنربط ايمان الموافاة الذي
هو ثمرة الفوز والنجاة بمشيئة الله تعالى جعل الله مرجعنا اليه ووفاتنا على محبة محمد وآله

الاظهار

الاظهار الثاني عشر الجمهور على صحة ايمان المقلد وترتب الاحكام عليه
في الدنيا والآخرة لصدق التعريف اي تعريف الايمان على ايمانه من غير اقتران موجب
من موجبات الكفر وعدم الدليل على اشتراط الدليل فان قيل لا يتصور التصديق
بدون العلم لانه ذاتي له او شرط ولا علم للمقلد لانه اعتقاد جازم
مطابق ليس له سبب من ضرورة او استدلال قلت المعتبر في التصديق اتفاقا
او مطلقا هو اليقين يعني الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما
يكتفى بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال
في حكم اليقين وقال المانعون نحن لا ننفي كونه ايمانا وتصديقا لكن ندعي
انه لا ينفع بمنزلة ايمان الناس والجاحد لعدم القدرة على الاستدلال
واداء النظر في محدثات العالم ومعجزات الانبياء والتمييز بين الحجة و
الشبهة فاشار الى دفعه بقوله والقياس على ايمان الناس فاسد لان العلة
في الاصل كونه ايمان دفع عذاب لا ايمان حقيقة ولانه لم يبق للعبد
قدرة التصرف في نفسه ولا استطاعة بها لان عذاب الدنيا قد نزل به العذاب
الآخرة او ان يموت العبد فيه فيتحقق له عذاب الآخرة بخلاف الايمان
المقلد فانه من غير الجاء ولا قصد دفع للعذاب ولا انتفاء قدرته على التصرف
في النفس واما المانعون وهم قاطبة المعتزلة والشيخ ابو الحسن وكثير من المتكلمين
فالمعتزلة يشترطون في كل مسئلة التمكن من اقامة الحجة ودفع الشبهة ولم
يحكموا بايمان من عجز عن شيء من ذلك بل حكم ابو هاشم بكفره والشيخ

فيشترط ابتداء ان يعتقد دعاه دليل في الجملة وان لم يقدر على التعبير عنه ودفع ما
يخصمه ودفع الشبهة حتى حكي عنه انه من لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا لكن ذكر
عبد القاهر البغدادي ان هذا وان لم يكن عند الاشعري مؤمنا على الاطلاق
فليس بكافر لوجود التصديق لكنه عاص بترك النظر والاستدلال فيعفو الله عنه
او يعذبه بقدر ذنبه وعاقبته الجنة ولا يخفى ان هذا الكلام يشعر بان مراد
الاشعري انه لا يكون مؤمنا على الكمال كما في تارك الاعمال والا فهو يقول
بالمنزلة بين المنزلتين ولا بد من اعتراف من الجنة وعند هذا يظهر انه لا خلاف
معه على التحقيق وصرح بذلك المص في شرح المقاصد وانما هذا ارجح المراتب
من المعتزلة حيث قالوا الخلف فيمن نشأ في شاهق جبل مثلا ولم يتفكر في
ملكوت السموات والارض فاخبره انسان بما يجب عليه اعتقاده فصدقه
فيما اخبره بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر واما الذين نشأوا في ديار الاسلام
من الامصار والصحارى وتواتر عندهم حال النبي صلعم وما اتى به من المعجزات
والذين تفكروا في خلق الارضين والسموات فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال
والميراث بقوله واما من نشأ في دار الاسلام ولو في الصحارى وتواتر عنده
حال النبي صلعم فهو من اهل النظر وقال بعضهم منهم الكعبي وابن عياش ان و
جوب النظر في حق البعض وهم العقلاء واما الباقي كالعوام والعبيد فلا تكليف
الا التقليد او كاع او ايل الدلائل الظاهرة فان قيموا الكفاءة وهم
اصحاب الجبل التي اتفق عليه اهل الملة ولا يكلفون بتحصيل العبادة والا

غير

اي وان لم

اي وان لم يمكنهم تعلمها فلا يكلف اصلا قالوا وليس الخلاف في اجراء احكام
الاسلام عليه بل الخلاف في ترتب ما يترتب عقوبة الكافر ام لا فقال الاكثر ذلك
نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر وتمسكوا بقوله تعالى
ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مؤمنا وقوله صلى الله عليه وآله من صلى صلاتنا
ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم على الاسلام في حق الاحكام وقال بعض
ذوي التحقيق منهم لا لانه وان كان جاهلا لكنه مصدق فجوز ان يتحقق
عقابه بذلك والله تعالى وحجته عليهم السلام يعلم حقيقة الاحكام والكفر قد تم
الايمان على ذلك ثم انه ان يكون مؤمنا وان خلا عن تكذيب والانكار
من قبيل الكفر بالجحد بالله كالتقاضي والمتابعة زراد بالجحد الجهل لا علم
قطعي به انه من الكماليات اجمالا وتفصيلا فلا يرد ان كثيرا من الكفرة
عارفون غير جاحدين والتكفير ببعض الافعال ليس لبقاء كمال التصديق
ان سلم فيمن علا حاله شرع بعض المحظورات علامة التكذيب وكذا
بعض المتأولات في الاصول هذا الكلام ودفع لما ربما يورد في
هذا المقام تقرير الايراد ان من التحقق بالشرع او الشارع او شد الزنار
بالاختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا في جميع ما جاء به النبي صلعم
ومن يبطل عكس التعريف وكذا الحال في صاحب التاويل في الاصول كما في
المنكرين لحشر الاجساد وحدوث العالم وعلم الباري تعالى بالجزئيات وتقرير
الدفع انا لو سلمنا اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع هذه الامور

التي تكون وفاقا فيجوز ان يجعل الشارع عليه السلم بعض محظورات الشرع علامة التكذيب
فيحكم بكفر من ارتكبه لوجود التكذيب فيه وكذا الالقاء في [illegible]
الباطلة فان من انكر الفرض ما علم قطعيا من الدين على ظاهره فقد تعمد تكذيب الشرع
ثم انه قد ظهر ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فهو ان اظهر الايمان خص
باسم المنافق وان سبقه الاسلام فبالمرتد لرجوعه عن الاسلام وان قال
بتعدد الالهة فبالمشرك لاثباته الشريك في الالوهية وان تدين
ببعض الكتب السماوية المنسوخة فبالكتابي كاليهود والنصارى وان
اعتقد اسناد الحوادث الى الزمان ويقول بقدمه فبالدهري وان
نفى الصانع فبالمعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي صلعم واظهاره شعائر
الاسلام وابطل عقايد هي كفر وفاقا فبالزنديق وهو في الاصل منسوب
الى الزند اسم كتاب اظهره مزدك في ايام قباد وزعم انه تاويل كتاب
مجوس الذي جاء به زردشت الذي يزعمون انه نبيهم والجمهور على ان المخالف
الحق من اهل القبلة ليس بكافر ما لم يخالف شيئا من ضروريات الدين ومعناه
ان الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين واختلفوا في اصول
سواها كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وجواز الرؤية ونحو ذلك مما
لا نزاع في ان الحق فيها واحد ليس بكافر لان النبي صلعم ومن بعده
من الصحابة والتابعين لم يكونوا يفتشون عن ذلك العقائد ثم انه
اذا وقع ايراد انما تورد في هذا المقام وهو ان النبي صلعم ومن بعده من الصحابة
والتابعين لم يفتشوا عن شيء من الاصول فيلزم ان لا يكون ما يخالفها كافرا

بقوله

بقوله والسكوت عن الاصول التي هي من ضروريات الدين كخرق الاجماع
ونحوه انما يكون لشهرتها وظهورها بحيث يسارع اليها الاذهان ولا يختلج
الا البيان والمعتزلة يكفرون باكثر القواعد المختصة بالسنة والجماعة
كالقول بزيادة الصفات وجواز الرؤية وبكون الشرور والقبائح بخلقه
تعالى وارادته وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني نكفر من كفرنا ومن لا فلا
والفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة وقد عرفتها
وينبغي ان يقيد بعدم التاويل لاتفاقهم على ان الباغي ليس بفاسق
او الاصرار على الصغيرة بمعنى الاكثار منها سواء كانت من نوع واحد
او انواع مختلفة واما استحلال المعصية فكفر سواء كانت كبيرة او صغيرة
وكذا الاستهانة بها بان يعدها هينة ويرتكب من غير مبالاة ويجري
مجرى المباحات والبدعة مخالفة اهل الحق في العقيدة وحكمها
التضليل والاهانة ومنهم من جعل المخالفة في بعض الفروع بدعة كالقول
بحل متروك التسمية ولا يعرف ان البدعة المذمومة هو المحدث في
الدين من غير ان يكون في زمن الصحابة والتابعين ولا دل دليل شرعي
عليه ومنهم من زاد وقال امر لم يكن في عهد الصحابة رضي الله عنهم وان
لم يقم دليل شرعي على قبحه تمسكا بقوله صلعم اياكم ومحدثات الامور
ولا يعلم ان المراد بذلك ان يجعل في الدين ما ليس منه ومن ههنا
جاز كون البدعة حسنة **الثالث في الامامة** رياسة عامة
في الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال في شرح المقاصد

الامامة

لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لان مقصود
ما شرع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل احد ولا اعتقاد
في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية ولكن لما شاع
في باب الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة
سيما من فرق الروافض والخوارج الحقها المتكلمون بهذا الكتاب
بابواب الكلام اقول الاشعرية بالغوا في فرعية هذه المسئلة
حتى قالوا لا يجب البحث عنها ولا الطلب للحق فيها ولا يخفى ان هذا
يدل على عدم اطلاعهم على حقائق اصول الدين لانهم صرحوا بان من
توابع منصب النبوة من حماية بيضة الاسلام وحفظ الشرع و
نصب الاعلام في جهاد الكفار والانتصاف للمظلوم والامر ب
المعروف وازالة المنكر وغير ذلك ثابتة للامام ولقوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهو الامام بالاتفاق
فيجب معرفته البتة ولما رووه في كتبهم كالحميدي في الجمع
بين الصحيحين ان من مات ولم يعرف امام زمانه مات
ميتة جاهلية وهو نص صريح في ان الامامة من الاصول للعلم
الضروري بان الجاهل بشيء من الفروع وان كان واجبا لا يكون
كذلك وليس المراد من امام زمانه القران ولا النبي صلى الله عليه
اما الاول فلان تعلمه لا يلزم ان يكون واجبا على الاعيان وهو

باطل

باطل بالاتفاق واما الثاني فلان اضافة الامام الى الزمان وفيه دليل الفهم
على اختصاص اهل كل زمان بامام يجب عليهم معرفته ومع القول بانه القران
او النبي لا يبقى لهذا التخصيص فايدة سيما على مذهب المخالف الذي لا يوجب
تعلم القران ولا الفاتحة ولا يعرف الا سنة بل يكون بكفايته ان يقرا
في الصلوة دو برگ سبز وقد صرح قاضي البيضاوي في مبحث الاخبار
من كتاب المنهاج وجمع من شارحي كلامه بان مسئلة الامامة من اعظم
مسائل اصول الدين الذي مخالفتها يوجب الكفر وقال الاستروشني من علماء
الحنفية في كتابه المشهور عندهم بالفصول الاستروشني بتكفير من لا يقول
بامامة ابابكر وعلى قولنا ظهر لك ان اكثر رسومهم لا اصالة له مكابرة
مردودة ولعل السر في ذلك ان يحصل الغفلة فيما اقترحوه من
ثبوت الامامة باختيار جمع من العوام وعدم حصول الطلق بما تخلله
خلف بهم من حقوق الائمة الاعلام ونصب الامام بعد انقراض
زمن النبوة واجب على الخلق سمعا عندنا وبعض الاشعرة وكذا اكثر
المعتزلة للاجماع وكونه مقدمة ما وجب من اقامة الحدود وسد الثغور
ودفع لا محيص من حفظ النظام وحماية بيضة الاسلام التي لا يتم
الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب
فان قيل الامر باقامة الحدود كقطع يد السارق مثلا ان كان مشروطا

بوجود الامام لم يكن لطفا ولا لم يكن مقدمة قلت فرق بين تقييد الوجوب
وتقييد الواجب فافهم وعقلا عند بعض المعتزلة منهم الجاحظ والكعبي وابو الحسين
البصري لما فيه من دفع الضرر وهو واجب عقلا ورد بان الكلام في الوجوب
الذي تاركه يستحق الذم والعقاب لا من كونه من مقتضيات العقول والعادات
وبلا بيانه ودفع الضرر لا يوجب استحقاق تاركه الذم والعقاب وواجب
على الله تعالى عند الشيعة رضي الله عنهم لكونه لطفا محصلا للمعرفة مقربا من الطاعة
واللطف واجب على الله تعالى ورد بانه لا وجوب على الله تعالى وقد عرفت ما فيه
فتذكر وبانه متضمن مفاسد وان قلت فلا يكون لطفا محضا هذا الرد
مردود بما اشار اليه المحقق الطوسي قدس الله روحه القدوسي بقوله
والمفاسد معلومة الانتفاء على انه لو سلم فكان اللطف ظهوره
ولم يجب والجواب ان وجود الامام لطف وان كان ظهوره لان
المكلف اذا اعتقد وجوده كان داعيا خوف ظهوره والتصرف فيمتنع
من القبائح واليه اشار سيد المتقين وامير المؤمنين ع وسلامه عليه حيث
قال لا تخلو الارض عن امام قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا
مغمورا لئلا يبطل حجج الله وبيناته وتوقفه لطفا آخر مع ان عدم الظهور
انما يكون من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا النصرة
ففوتوا اللطف على انفسهم وقول الخوارج الا انه لا يجب اصلا لما فيه من
اثارة الفتنة لان الآراء مختلفة والاهواء متباينة فاسد لقيام

هذا على مذاق الاصوليين من تقييد الواجب بالمطلق والمقيد ... المقدور والاصلاح ... على الاصطلاح المراد بالواجب ما هو واجب بالفعل بعد ان على حقيقته لان الاطلاق الواجب على ما يجب في زمان فاكثر فيه تجوز واما ان يخالف الكلام بعدا ... وجوبه يكون مقتضى ... الى الاستلزام التكليف لا يطاق ...

الدليل

الدليل ولان فتنة عدمه اشد ولا يخفى ان هذا على تقدير تمامه لا ينفي ما اختاره
اصحابنا الامامية رضي الله عنهم من انه واجب على الله تعالى هذا ثم لا يخفى ان
وجوب نصب الامام على الامة متفرع على كونها من الفروع وقد عرفت ما فيه
على انه يعترض انهم اذا لم يتفقوا لم يحصل انعقاد الامامة بل يجب اعادة
النظر مرة بعد اخرى حتى يحصل الاتفاق وقد يحصل لاختلاف الآراء
غالبا فيلزم تعذر نصب الامام او جواز نصب كل فريق برايه فيكون منصوب
كل فريق اماما عليهم خاصة وهو باطل اتفاقا وفيه تعليقه التكليف
لان الصبي والمعتوه قاصر عن القيام بالامور على ما ينبغي والحرية
لان العبد مشغول بخدمة سيده مع كونه مستحقرا في اعين الناس والذكورة
لان النساء ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج الى مشاهد
الحكم ومعارك الحرب والعدالة لان الفاسق لا يوثق باوامره ونواهيه
وزاد الجمهور الشجاعة لئلا يعجز عن اقامة الحدود ومقاومة الخصوم
والاجتهاد ليتمكن من القيام بامر الدين واصابة الرأي لئلا يخطئ
في تدبير الامور وسياسة الجمهور واليه اشار بقوله فالمشهور الاجتماع
اليها لكانه اشار بعدم صحة دعوى الشجاعة والاجتهاد واصابة الرأي
بالنسبة الى الائمة الثلاثة المتقدمة اما الجمهور و... فيه كونه قرشيا
اي من اولاد نضر بن كنانة لقوله صلى الله عليه وآله الائمة من قريش الولاية

من قريش فقدموا قريشيا ولان اشرف النسب اعون على جمع الآراء وابلغ الانقياد
ولهذا اشتهر في الاعصار ان يكون الملك والسياسة في قبيلة مخصوصة وان مات
سيان وخالفت الخوارج واكثر المعتزلة لقوله صلى الله عليه وسلم اطيعوا
ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع واجيب بحمله على غير الامام جمعا بين الادلة
وعند الاضطرار سواء لم يوجد من قريش من يصلح لذلك او لم يقتدر
على نصبه يكفي ذو شوكة نصب او تولى قال في شرح المقاصد اذا
ثبت الامامة بالقهر والغلبة ثم جاء اخر فقهره انعزل وصار القاهر
اماما ولا يجوز خلع الامام بلا سبب ولو عزل نفسه فان كان لعجزه عن القيام
بالامر انعزل وان فلا ولا ينعزل الامام بالفسق والاغماء وينعزل بالجنون
والعمى والصمم والخرس واشترط الشيعة رضي الله عنهم كونه هاشميا بل علويا
وهذا ليس شرطا عندنا لكنه قد اتفق كون الائمة المعصومين صلوات
الله عليهم اجمعين من بني هاشم ثم من بني عبد المطلب ثم من آل الرسول وافضل
اهل زمانه في جميع الاوصاف المحامد كالعلم والزهد والكرم والشجاعة
والعفة وغير ذلك وبالجملة يجب ان يكون اشرفهم نسبا واعلاهم قدرا
واكملهم خلقا كما وجب ذلك في النبي بالنسبة الى امته وهذا الحكم متفق عليه
الا ان اهل السنة خالفوا في اكثره كالاعلمية والاشرفية والاشجعية
لان ابا بكر لم يكن كذلك مع ان عمر وابا عبيدة نصباه اماما وكذا عمر
ونصبه ابو بكر اماما وهذا القول مردود لقبح تقديم المفضول اماما ان

جاز

جاز التقديم والتاخير منوطا باختيار الله فهو كما اولى فظاهر اذ يقبح
من اللطيف الخبير ان يقدم المفضول المحتاج الى التكميل على الفاضل الكامل
وكذا ان جعلناه باختيار الامة اذ كل عاقل يحكم بقبحه ويدل على ذلك قوله تعالى
افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم
كيف تحكمون وقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما
يتذكر اولوا الالباب ونقل عن الاشعري انه قال لا ينعقد امامة المفضول
مع وجود الافضل لان الافضل اقرب الى انقياد الناس له واجتماع
الآراء على متابعته ولان الامامة خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم فيجب ان يطلب
لها من له رتبة اعلى قياسا على النبوة ورد بالمنع بل ربما يكون
المفضول اصلح للامامة اذا كان اقدر على القيام بمصالح الدين
والملك كذا في شرح المقاصد وفيه انه ان اراد بالقيام بمصالح
الملك حفظه على الوجه المشتمل على النظام الظاهري ودفع الهرج
والمرج فانه قد يترتب على وجود الملوك الجابرة بل الفسقة الفجرة بل ربما
يحصل هذا القسم بهم دون غيرهم فانهم بسياستهم الموفقة زيادة يقرون
الهرج والمرج بحيث لا يتيسر لغيرهم من الخلفاء الحقيقية وان اراد حفظ
بيضة الاسلام على الوجه الشرعي الى ان يتحقق شوائب الجور والظلم فلا نسلم
انه يحصل الا من المتصف بالعلم والزهد والعفة والشجاعة بل بالعصمة الالهية

قوله وان يكون معصوما ذهبت الامامية رضي الله عنهم كافة الى ان الامام
يجب ان يكون معصوما عن جميع القبائح والفواحش عمدا او سهوا من اول العمر الى
الموت واستدلوا على ذلك بادلة كثيرة منها ان الامام يجب متابعته بمجرد قوله وكل
من يجب متابعته كذلك يجب ان يكون معصوما اما الصغرى اما لغة فلان الامام في اللغة
شخص يأتم به اي يقتدى به فوجب ان يكون يجب اتباعه في الكل كذلك حذرا
عن النقل المخالف للاصل واما شرعا فللاجماع على وجوب متابعة الامة للامام
وقبول قوله بمجرد قوله وعلى وجوب متابعة امره ونهيه لم كذلك في العبادات
وفي غزوه ونصبه وذهابه واداء الزكوات واقامة الحدود والعقوبات و[illegible]
فلان كلما قال الحكيم بوجوب متابعة الامام دفعا للضرر المتوقع منه في الفتنة عاجلا
واجلا واما الكبرى فلانه لو جاز عليه الخطأ لم نامن ان يامر بخلاف ما امر الله واله
تعليق ما فيه هلاكنا واعترض عليه الرازي في نهاية العقول بانا لا نسلم وجوب
متابعة الامام اما التمسك باللغة فليس بشيء لان لغتهم ليس بحجة علينا
واما التمسك بالاجماع فلا يصح على اصولهم لوجهين اما الاول فلان الاجماع انما
يكون حجة عندهم لاشتماله على قول المعصوم فلا يمكن اثبات المعصوم به والا لزم
الدور واما الثاني فلان الاجماع عندهم دليل سمعي ووجوب الامامة والعصمة
عندهم غير سمعي لنا وجوب متابعة الامام بمجرد قوله لكن لا نم ان من يجب متابعته كذلك يجب عصمته لانه
منقوص

197

منقوص بخمسة امور اولها الامير والقاضي فانه يجب على الرعية متابعتهما ولا يجب
عصمتهما وثانيها المفتي فانه ليس بمعصوم مع انه يجب على العامي متابعته بمجرد قوله
وثالثها اي كل من يجب عليه الحكم بشهادة من ظاهره العدالة ولا يجب عصمة
الشاهدين ورابعها العبد يجب عليه متابعة سيده فيما لم يعلم كونه معصية
وكذلك الابن والزوجة بالنسبة الى الاب والزوج ولا يجب عصمة
هولاء وخامسها الامام يجب على المأموم متابعته وان جوز ان يكون
اتى به محظورة انتهى والجواب عن الاول ان بناء الاستدلال ليس
على اعتقاد اهل اللغة واجماعهم حتى يتوجه ان يقال اعتقادهم ليس
بحجة علينا بل على ان معنى الامام في اللغة شخص يأتم به فيجب ان يكون في
الكل يتبع في الكل كذلك حذرا من النقل المخالف للاصل وبذلك يتم
مقصود المستدل ولا يتوجه عليه شيء فكلام المعترض لا يرتبط به اصلا
وعن الثاني ان الاستدلال بالاجماع في هذه المرتبة ليس الا على
وجوب متابعة الامام من غير تقييد بوصف العصمة وعلى هذا فلا محذور
على ان التمسك بالاجماع والاستدلال به لا يتوقف الا على العلم به
والعلم به يحصل بحصول العلم باتفاق جميع اهل الحل والعقد من غير
علم بعصمتهم وكونه حجة ودليلا يتوقف على دخول المعصوم في نفس الامر

لان العلم به فلا دور ولئن تنزلنا عن ذلك فانا نقول لكن اثباته الا انا
وعن الثاني انه ان كون الاجماع سبيلا لا ينافي الاستدلال به على بعض
الامور العقلية الا ترى ان البراهمة لما استدلوا على انتفاء البعثة
بقولهم ان الرسول ان جاء بما يوافق العقل فلا فائدة في بعثته
وان جاء بما يخالفه وجب رده اجاب القوم باختيار الشق الاول
وقالوا ان الفائدة ان يعضد السمع العقل ويؤكده واما النقوض
الخمسة فليس فيها الا تضييع المداد وتكثير السواد فان متابعة
الامام تجب على كل احد في كل امر ولا نسلم ان احدا من امرائه ولا يجب
متابعته كذلك وايضا الاجماع واقع على وجوب متابعة الامام
بمجرد قوله على كل احد من الناس من غير اقامة دليل ولا يجب
متابعة احد من امرائه كذلك على كل احد بالاجماع وايضا المتابعة
مقول بالتشكيك فيجوز ان يكون المتبوع اولى بالتابع من نفسه
كما دل عليه قوله صلعم يوم الغدير مخاطبا للمؤمنين الست اولى
بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فهذا علي مولاه
والمراد وجوب متابعة الامام بهذه المتابعة فلا يرد النقض اصلا واما

النقض بصلاة الاخير فباطل من وجه اخر ايضا لتحقق الفارق بين امام
الاصل وامام الجماعة من وجهين الاول ان امام الجماعة يجب على
المأموم متابعته في بعض افعال الصلوة لا في جميعها والثاني ان خطاء
امام الجماعة لا يتعدى الى المؤتمين بخلاف امام الاصل فان خطاءه
يتجاوز الى عامة المسلمين في جميع الحقوق كالحدود والدماء والفروج
والاموال وغير ذلك من الاحوال فانظر واما ما قال واستدل به الاصم
عن الضلال ومنها انه لو لم يكن في الامة امام معصوم لزم ان يكون
الدين ناقصا غير كامل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان الامة اصحاب لمعرفة الاحكام الشرعية ولم يوجد في الكتاب
والسنة المتواترة مفصلا وما يوجد في الكتاب لا طريق لنا الى
فهم معناه على وجه اراده الله تعالى وذلك لان فيه الفاظا مشتركة ومجملة
مجملة وتفسير اكثر الايات غير منقول عن النبي صلعم وما نقل ليس بمتواتر ومع
ذلك فيه ما يعارض ويخالف واما السنة المتواترة ففي غاية القلة
وخبر الواحد ليس طريقا الى الاحكام الشرعية ولو سلم فلا يفيد جميع الاحكام

الشرعية ولا يستفاد تلك الاحكام من القياس ولا من براءة الذمة فيجب ان يكون
في الازمنة امام معصوم يستفاد منه تلك الاحكام لئلا يكون الدين ناقصا وانما
يجب ان يكون معصوما ليحصل لنا الوثوق والايقان والسكون والاطمينان
بما يفيده من الاحكام ويبين لنا من الحلال والحرام واما بطلان التالي فلان
الدين كامل لقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واعترض عليه الرازي بانه
ان اراد انه لم يوجد في الكتاب والسنة المتواترة نص ام ظاهر فمسلم
وان اراد انه لم يوجد فيهما بوجه من الوجوه فممنوع لانا نفهم من
العمومات الواردة في الكتاب وتقييد المطلقات وتخصيص العمومات
وضم بعض الايات الى بعض وكذلك من الاحاديث المتواترة
سلمنا لكن لا نم ان الخبر الواحد ليس طريقا الى تلك الاحكام سلمنا
لكن يجوز ان جميع الاحكام الشرعية غير منقولة عن الامام لانها غير
متناهية فلا يمكن التنصيص عليها على التفصيل فبالطريق الذي اقتبستم
هذه الاحكام من الامام اقتبسناها من الرسول ص واما الالفاظ المشتركة
الواقعة في القران العزيز فيجب حملها على الظواهر فان لم يظهر فيجب حملها على المجاز ان كان واحدا

والا فان وجد

فان وجد هناك دليل يرجح احدهما على ما سواه رجحناه والا نقول
اراد الله تعالى الجميع ان جوزناه والا توقفنا انتهى الجواب انا اوردنا
معنى ثالثا وهو الذي اراده الله تعالى وكلفنا به ونحن نقول ان اراد
المعترض انا نفهم جميع الاحكام بهذا المعنى فيشهد ببديهة العقل
ببطلانه وان اراد انا نفهم بوجه عام فلو سلم فلا يمكن الخروج عن عهدة
التكليف فاي فايدة فيه واما الخبر الواحد فلو سلم انه طريق الى معرفة
الاحكام فلا شبهة في انه ليس طريقا الى جميع الاحكام مع انها متعارضة
متناقضة وفيها الفاظ مشتركة ومحذوف واضمار فلا يتيسر لكل احد معرفة
صحيحها عن فاسدها وقوله لان جميع الاحكام غير منقولة عن الامام
ا ه قلنا لا شك ان بعض الاحكام ما خرجت في زمن الرسول صلى الله
عليه واله من القوة الى الفعل وكنا نقتبسها عن ائمتنا عليهم السلام
واحدا بعد واحد وكلامنا في مثل هذا المسائل وانها لا يستفاد الا
من الامام يشهد بذلك قول الصحابة حين عجزهم عن حل ما اشكل
عليهم من المسائل قضية ولا ابا حسن لها واما حمل معاني الالفاظ المشتركة
الواقعة في القران على الظواهر فلا يصح اذ قد لا يكون لها ظواهر ولو سلم
فقد يختلف ايضا بالنسبة الى الفهم دون قرينه ربما يجد فهم دليلا
يرجح احدهما وقوم اخر دليلا اخر فيكثر الاحتمال مع العلم بان مراد الله
تعالى حكم واحد واما قوله والا قلنا اراد الله تعالى جميعها على الجمع
فقد ذهب اكثر الاصوليين الى فساد هذا القول وكيف يجوز مع ان
بعض معاني الالفاظ المشتركة مخالف بل مناقض للبعض الاخر واما

فيختلف بالنسبة الى الفهم دون فهم واما الجمع

نولقفوا لا نتوقفنا فيه فنقول هذا باطل بل لا نتوقف لان الله تعالى
انما انزل القران لنتعلمه ونعمل به لا لان نتوقف فيه فاذا توقفنا
نفوت الغرض منه وعلى تقدير وجود الامام المعصوم لا نتوقف
في شيء من الكتاب ولا يلزم منا شيء من تلك المفاسد كما لا
يخفى ولما اشار المص الى بعض ادلة اصحابنا الامامية رضي الله
عنهم الى ذلك المطلب بقوله قياسا على النبوع لانهم حفظة الشرع
والقوامون به فحالهم في ذلك كحال النبي صلى الله عليه وآله
ولكونه واجب الاطاعة بالنص والاجماع قال الله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وكل واجب الطاعة واجب
العصمة والا لجاز ان يكذب في تقرير الاوامر والنواهي وينهى
عن الطاعات ويامر بالمعاصي فيلزم وجوب اجتناب الطاعة
وارتكاب المعصية واللازم بين البطلان هكذا قرر هذا الدليل
في شرح المقاصد وقد قرره بعض اصحابنا هكذا الامام واجب
الاطاعة وكل واجب الاطاعة يجب ان يكون معصوما فالامام
يجب ان يكون معصوما اما الصغرى فلما مر من قوله تعا اطيعوا
الله الاية واما الكبرى فلانه لو جاز صدور الفسق عنه فلو فرض
صدوره عنه لوجب انكاره وهو مضاد لوجوب اطاعته واليه
اشار المحقق الطوسي نور الله ضريحه الشريف بقوله ولوجوب
الانكار لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض

من

من نصبه واعترض عليه بان الانكار انما يجب اذا صدرت عنه
المعصية عمدا واما اذا صدرت سهوا او نسيانا او تاب عنها
فلا وايضا يجوز ان يصدر عنه المعصية سرا وح لا يتصور الانكار
لعدم اطلاع احد من رعيته والجواب عن الاول ان وجوب
الانكار دوري فلو صدر عنه معصية وجب الانكار حتى يعلم
انها صدرت عنه سهوا او نسيانا وايضا لو جاز عليه السهو في الشرايع
لجاز ان يامر سهوا بالمعصية وينهى عن الطاعة وينسى تبليغ
بعض الاحكام فارتفع الوثوق عنه فيفوت الغرض من نصبه
ولوجب ان لا يمتثل لاوامره ونواهيه الا بعد فحص وتفتيش
لوجب علما او ظنا وبانه سهى او نسي والتالي باطل بالاتفاق
وعن الثاني انه يلزم ان يكون الله تعا امر جميع الناس في كل
الامور بوجوب اطاعة من يكون عنده فاسقا وبالنسبة
اليهم منافقا مرائيا وايضا يجب على الامام ان يامر الناس با
الطاعة وينهاهم عن المعصية سرا وعلانية فلو فعل المعاصي
سرا لدخل تحت قوله تع لم تقولون ما لا تفعلون الاية وقوله
تع اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وذلك لا يليق
بحال الامام ولان المعصية ظلم وعهد الامامة لا ينال الظالمين
تقريره ان المعصية ظلم اما على الغير او على النفس فان الظلم
اما وضع الشيء غير موضعه او التعدي عن حدود الله تعالى

او انتقاص الحق على التقادير ولا شك ان المعصية ظلم ولا شيء
من الظالم باهل للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
والمراد عهد الامامة بقرينة قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما
قال ومن ذريتي ولانه لو عصى لافتقر الى امام اخر وتسلسل
تقريره ان الامة انما يحتاجون الى الامام عليه السلام لجواز الخطاء عليهم
في العلم والعمل ولذلك يكون الامام لطفا لهم فلو جاز الخطاء
على الامام لوجب امام اخر وتسلسل ويشبه ذلك ما يقال في
اثبات الواجب من انتهاء سلسلة الممكنات الى الواجب لئلا يلزم

التسلسل

ولو جاز الخطاء عليه لكان ناقضا للشرع وقد شرع حافظا له ثم
اجاب عن الاول بقوله ورد بمنع الجامع قال في شرح المقا
صد لان النبي صلى الله عليه وآله مبعوث من الله تعالى مقرون
دعواه بالمعجزات الباهرة الدالة على عصمته من الكذب
وساير الامور المخلة برتبة النبوة ومنصب الرسالة ولا
كذلك الامام فان نصبه مفوض الى العباد الذين لا سبيل
لهم الى معرفة عصمته واستقامة سريرته فلا وجه لاشتراطها
وفيه اما اولا فلما عرفت من وجوب نصب الامام على الله
تعالى واما ثانيا فلان الامامة خلافة عن النبوة سادة
مسدها ولا فرق بينهما الا بالوحي الالهي بلا واسطة فكلما
في النبي من الشرايط يجب في الامام وعن الثاني بانه انما

يطاع

يطاع فيما لا يخالف الشرع وعند المخالفة يرجع الى الادلة والاجتهاد
فيه ان هذا ينافي ما اجمعت الامة عليه من ان الامام لا يحتاج
الى امام فيقطع التسلسل مع انه ماخوذ من كلام امامه حيث قال على المنبر
لست بخيركم فان استقمت فاتبعوني وان عوججت فقوموني فاعترف
بحاجته الى رعيته وفقره اليهم ولا خلاف بين ذوي العقول ان
من احتاج الى رعيته فهو الى الامام احوج واذا ثبت حاجته الى غيره
الى الامام بطلت امامته بالاجماع المنعقد على ان الامام لا يحتاج
الى الامام ومن احسن ما افاده علي بن ميثم قدس الله روحه مما
يناسب هذا المقام من كلام يليق ان يكتب بالنور على وجنات
حور الحور وهو انه قال لابي هذيل العلاف الست تعلم ان ابليس
ينهى عن الخير كله ويامر بالشر كله فقال بلى قال فيجوز ان يامر بالشر
كله وهو لا يعرفه وينهى عن الخير كله وهو لا يعرفه قال لا فقال قد ثبت
ان ابليس يعلم الشر والخير كله قال ابو الهذيل اجل قال فاخبرني عن امامك
الذي تأتم به بعد رسول الله صلى الله عليه وآله هل يعلم الخير والشر كله
قال لا فقال له فابليس اعلم من امامك اذا فانقطع ابو الهذيل فاعتبروا
يا اولي الابصار واعترض عليه بان الامير والقاضي يجب اطاعتهما
ولا يجب عصمتهما وكذا السلطان الجاير والجواب ان الطاعة يقال
بالشدة والضعف على معان اقويها ان يكون المطاع اولى بالمطيع
من نفسه والمراد من اطاعة الامام هذه الاطاعة والامير والقاضي

يجب اطاعتهما كذلك وايضا لا يجب اطاعتهما على كل احد في كل امر
بخلاف الامام وايضا لا يجب اطاعتهما بمجرد قولهما بخلاف الامام
اما السلطان الجائر فلا يجب اطاعته في اصل الشرع بل ولا يجب مطلقا
وانما جوز الشارع اطاعته في بعض الامور دفعا للضرر المتوقع منه لو لم
يطعه وذلك ايضا بالنسبة الى من يخاف منه ويمكن ان يناله بالمضرة لا
على كل احد وعن الثالث والرابع والخامس بقوله وعدم العصمة
لا يوجب المعصية فضلا عن الظلم فلا يلزم عدم نيله عهد الامامة
ولا التسلسل ولا كونه ناقضا للشرع اقول اصحابنا الامامية رضي الله عنهم
استدلوا بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابرهيم عليه السلام حين
سال الامامة لذريته بقوله ومن ذريتي على وجوب ان لا يسبق من الامام
معصية لا على وجوب عصمة الامام وتقريره ان لفظة من تبعيضية
كما هو الظاهر وصرح به المفسرون فنقول سواله عليه السلام الامامة اما
ان كان لبعض ذريته المسلمين العادلين مدة عمرهم او لذريته الظالمين
تمام عمرهم او للمسلمين في بعض ايام عمرهم الظالمين في البعض الاخر
لكن يكون مقصوده عليه السلام ايصال ذلك اليهم حال الاسلام والعدالة
فعلى الاول يلزم عدم مطابقة الجواب للسوال وعلى الثاني طلب
الخليل ذلك المنصب الجليل للظالم حال ظلمه وهذا لا يصدر عن
الجهال من امته فضلا عنه عليه السلام وعلى الثالث يتم المطلوب
وهو ان الامام لا يناله من كان ظالما في الجملة او في بعض ايام عمره

ويدل

ويدل عليه ما رواه ابن المغازلي الشافعي عن عبد الله ابن مسعود
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله انا دعوة ابي ابرهيم قلت يا رسول الله
وكيف صرت دعوة ابيك ابرهيم قال اوحى الله عز وجل الى ابرهيم عليه السلام
اني جاعلك للناس اماما فاستخف ابرهيم الفرح قال يا رب ومن ذريتي
ائمة مثلي فاوحى الله عز وجل ان يا ابرهيم اني لا اعطيك عهدا لا افي
لك به قال يا رب ما العهد الذي لا تفي به قال لا اعطيه لظالم من
ذريتك عهدا قال ابرهيم عندها واجنبني وبني ان نعبد الاصنام
رب انهن اضللن كثيرا من الناس قال النبي صلى الله عليه وآله فانتهت
الدعوة الي والى علي لم يسجد احدنا لصنم قط فاتخذني نبيا واتخذ
عليا وصيا فان في تعليل انتهاء الدعوة اليهما صلى الله عليهما وآلهما
بعدم سجدتهما للصنم بالماضي مع انتفاء الظلم عن غيرهما بعد حدوث الايمان
تنصيص على ما كنا بصدد اثباته وقد اعترض عليه بعض المعاندين
بان بعضا من المفسرين حملوا العهد على عهد النبوة ولا دلالة في الآية
على اشتراط عدالة الامام في جميع عمره وجوابه انه يكفي في دلالة الآية على ما ذكرنا
وحجيته على الخصم تصريح البعض الاخر بل اكثرهم منهم صاحب الكشاف
وامثاله من اكابر المفسرين على انه يلزم من اشتراطه في النبوة اشتراطه
في الامامة بطريق اولى لعدم تاييده بالوحي العاصم عن الخطا هذا ثم
نقول في لزوم التسلسل ان الكلام ليس في صدور المعصية بل في جواز
صدوره واستلزام ذلك تجويز ان يخطأ ولا ينتصف للمظلوم من الظالم

فيحتاج الى امام اخر وهكذا فيلزم التسلسل والحاصل ان الغرض
من نصب الامام ان يبعد المكلفين عن الخطأ والعصيان ويقربهم
الى الطاعة والرضوان فلو كان هو ايضا جايز الخطا لاحتاج الى
امام اخر وذلك الاخر ايضا لو لم يكن معصوما لاحتاج الى ثالث وهكذا
فلو لم يكن في شيء من المراتب امام معصوم يلزم التسلسل وهذا واضح
غاية الوضوح لا ينكره الا معاند ولكن الكلام في كونه حافظا للشرع على
ان هذا الجواب لا يجري في ائمة الثلاثة اذ صدر الخطا والعصيان
منهم ما كثر وشاع هذا واعترض على اصل الدليل بانا لا نسلم ان العلة
الموجبة الى الامام جواز الخطا على المكلفين لم لا يجوز ان يكون العلة
استجلاب المنافع واستدفاع المضار والارشاد الى الاغذية والتميز
بين نافعها وضارها وغير ذلك من الفوايد سلمنا لكن لا نم وجوب
الانتهاء الى امام معصوم بل يجوز ان يكون في الزمان امامان غير معصومين
ولا يلزم التسلسل انه يجوز ان لا يتفق خطاؤهما في شيء فيستدرك
كل منهما على صاحبه خلله سلمنا وجوب الانتهاء الى المعصوم لكن لم لا يجوز
ان يكون ذلك المعصوم رعية لذلك الامام الغير المعصوم ويكون
محتاجا اليه في رياسته وسياسته واذا وقع الخطأ من الامام ياخذ ذلك
المعصوم بيده وتدارك خطاءه سلمنا ذلك ايضا لكن نقول ما ذكر
معارض بوجوه احدها ان العصمة لو كانت معتبرة في الامام وجب
اعتبارها في القضاة والولاة وذلك باطل بالاجماع وثانيها انها لو كانت
معتبرة

معتبرة لكانت من اعظم الحجج فلم لم يتعرض احد من الخصوم بعد النبي صلعم
وثالثها لو وجبت عصمة الامام لوجب عصمة الجند والاعوان والتالي
باطل بالاجماع بيان الملازمة ان لطف الامام لا يتم الا بمعاونة الجند
والاعوان واذا كانا جايزي الخطا امكن مخالفتهم للامام فيحتاج
الى غيرهم وهكذا فيجب الانتهاء الى جند واعوان معصومين دفعا
للتسلسل ورابعها لو كانت العلة الموجبة الى الامام جواز الخطا فلو فرض
في الامة معصوم لم يكن اماما ولا ماموما فهذا باطل بالاجماع والجواب
عن الاول انه وقع الاتفاق من اهل الخلاف والوفاق ممن يعتد بهم
على وجوب نصب الامام ولا شك ان الغرض من نصبه ان يامر الرعية
بالواجبات وينهاهم عن المحرمات فانهم معه اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية
ومع عدمه بالعكس من ذلك وهذا امر يعلم بالتجربة والنظر في احوال
المكلفين فيلزم من ذلك جواز الخطاء عليهم وانه علة الاحتياج الى
الامام المعصوم اما الاول فلانه لولا ذلك لما احتاجوا الى من يقربهم
الى الطاعة ويبعدهم عن المعصية واما الثاني فلانه لو لم يكن اماما
معصوما لانضم الى جواز الخطأ عليهم جواز ان يامرهم بالمعصية وينهاهم
عن الطاعة فيكثر المفسدة والغرض من نصب الامام تقليلها هف
وعن الثاني فان الاجماع واقع على وجوب نصب الامام يدل على ذلك
ما وقع بعد النبي صلى الله عليه واله فان الامة في ذلك الزمان انقسمت
الى قسمين قسم يقول بامامة امير المؤمنين صلى الله عليه وقسم بامامة

ابي بكر كذلك لم يجوزوا امامة ثالث ولا كونهما امامين فالاجماع منهم وقع
على وجوب وحدة الامام في زمان واحد فتجويز امامين في زمان حادث
خرق لهذا الاجماع وهو باطل بالاجماع وعن الثالث بانه لو كان في رعيته
معصوما لتعذر انتصافه من ذلك الامام لضعفه وقوة ذلك الامام
على ان ذلك المنع بعد تسليم كون العلة جواز الخطأ فيه يلزم ان يكون
ذلك الامام ماموما لوجود علة الاحتياج فيه مع ان تجويز كون المعصوم
رعية لغير المعصوم مما لا يصدر الا عن محض الحمق والعناد واما المعارضة
الاولى فنقض من الجواب لان الكلام في انه لو لم يجب العصمة في الامام لزم
التسلسل كما مر بيانه ولا كذلك حال القضاة والولاة فانهم من الرعية فلو
صدر عنهم الخطا يلزم الانتهاء الى الامام وان كان مراده انه يجب
على ساير الرعيه متابعتهم ولا يجب عصمتهم بالاتفاق فمع انه لا دخل
له بهذا الدليل ولا يجب عند حضور الامام فجوابه انه لا يجب
متابعتهم بمجرد قولهم ولا على كل احد ولا في كل امر بخلاف الامام
عليه السلم اما الثانية فجوابها انا لا نم عدم الاحتجاج بالعصمة في
ذلك الزمان لكن ليس كل قول يسمع سلمنا عدم الاحتجاج بها
لكن لا يدل ذلك على عدم اشتراطها لجواز ان يكون عدم الاحتجاج بها
لكونهم شاهدوا من المعاندين واتباعهم انكار النص الجلي فانه
ثبت بالنقل الصحيح عند الفريقين ان امير المومنين صلى الله عليه
ادعى الامامة وشهد له جمع كثير من عدول الصحابة بالنص على امامته

واعرض

واعرض الباقون عن العمل بشهادتهم عتوا وعنادا فاي فايدة يتصور
في الاحتجاج باشتراط العصمة ح واما الثالثة فجوابها انا لا نسلم انه
لو وجب العصمة في الامام لوجب في الجند والاعوان لان الجند والاعوان
ان اطاعوه فقد تم اللطف وان خذلوه كان فوات اللطف من جهتهم
لا من جهة الامام بخلاف ما اذا لم يكن الامام معصوما واما الرابعة
فجوابها انه يجوز ان يكون ذلك المعصوم محتاجا الى الامام في امور اخرى
مثل الجهاد وساير المصالح الدينية فان الواحد بالنوع قد يعلل بعض
افراده بعلة وبعض الاخر بعلة اخرى كالحرارة المعللة بعض افرادها
بالنار وبعض اخر منها بالشمس مثلا واما الاستدلال على عصمة الامام
بكونه حافظا للشريعة فتقريره دليلا على ما هو ان الامام حافظ للشريعة
وح يجب ان يكون معصوما اما الصغرى فقد ثبت بالتواتر ان الشريعة
التي جاء بها الرسول صلعم واجبة على المكلفين الى قيام القيامة فهذه
الشريعة لا بد لها من حافظ وناقل وذلك ليس هو الكتاب والسنة
لانهما غير مشتملة على جميع الاحكام الشرعية على التفصيل ولا الاجماع لانه
لم يقع على كل حكم ولا القياس لبطلان القول به وعلى تقدير صحته ليس
بحافظ لجميع الاحكام ولا البراءة الاصلية لانه لو وجب العمل بها لما وجب
بعثة الانبياء عليهم السلام ولا للاجماع على كونها غير حافظة للشريعة
فلم يبق الا الامام واما الكبرى فلانه لو جاز الخطا عليه لم يحصل الوثوق
بكلامه فلم يبق الشريعة محفوظة قيل يجوز ان يكون الحافظ مجموع ما ذكر

ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون محفوظة بنقل اهل التواتر سلمنا لكن
نقول الشريعة لا محفوظة ~~قيل يجوز ان يكون الحافظ مجموع~~ بالامام انما يكونه
المعصوم اذا كان بحيث يرى ويمكن الوصول اليه واما اذا لم يكن
كذلك فكيف يكون الشريعة محفوظة بحفظه والجواب عن الاول ان
الاحكام الشرعية غير متناهية لا يقف عند حد ونحن نعلم يقينا ان
ليس لنا طريق يستفاد منه احكام شرعية غير متناهية لا يقف عند
حد ونحن نعلم يقينا ان ليس لنا طريق يستفاد منه احكام شرعية غير
متناهية مفصلة مع خصوصياتها المعتبرة فيها وايضا الطرق التي
يستفاد منها الاحكام الشرعية مضبوطة محصورة ونعلم يقينا انه
لا يستفاد من المجموع شيئا من الاحكام وعن الثاني ان نقل اهل
التواتر انما يحفظ ما نقلوه واما الذي لم ينقلوه لم يحفظ ولا يعلم
انه حاله ماذا اذ من المعلوم ان جميع الاحكام ليست منقولة بالتواتر
وعن الثالث ان الشريعة انحفظت وانضبطت بنقل الامام المعصوم
الينا وهي موجودة في ايدينا ولم يغب منها شيئا فاذا اختلف وفسدت
ومست الحاجة الشديدة الى غير ما هو في ايدينا وجب ظهوره عليه السلام
ليبينها لنا على ان عدم امكان الوصول اليه صلى الله عليه انما نشأ
من جانب المكلفين فان قيل هذه الادلة انما يدل على عصمة الامام ع
بعد صيرورته اماما فلا يدل على ما ذهبتم اليه من انهم معصومون
من الصغر الى الموت قلنا اذا ثبت العصمة بعد صيرورته اماما فقد

مطلقا

مطلقا للاجماع المركب فان الامة انقسمت الى قسمين لانا لنا انهم فبعضهم
ذهب الى اشتراط العصمة مطلقا وبعضهم الى عدم اشتراطه كذلك فاذا
ثبت الاشتراط في حال الامامة بطل قول من قال بعدم الاشتراط مطلقا
وثبت المدعى ومما يدل على ان الامام يجب ان يكون معصوما انه لو جاز
عليه الذنب فعلى تقدير صدوره اما ان يجب على الرعية منعه اولا
فان وجب فاما ان يجب على الجميع او على احادها والاول باطل ضرورة
لامتناع اتفاق جميع الرعايا الموجوده في المشرق والمغرب على فعل
واحد وكذا الثاني لان كل واحد من احاد الرعية لا يقدر على
مقاومة امير بلده فكيف يقدر على مقاومة ملك الدنيا وان لم يجب
مطلقا يلزم تخلف الدليل الدال على وجوب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر فانه عام يتناول الامام وغيره وايضا يصير نصب الامام
سببا لتكثير القبائح ومعلوم ان المقصود منه تقليلها فيفضي الى
التناقض واعترض عليه الرازي في كتاب الاربعين بالمعارضة
بامراء الامام وولاته فان الامام المعصوم ان فوض الامارة والولاية
الى بعض الناس وخالف المفوض اليه غير معصوم فبتقدير صدور
الذنب عنه كان الدافع له اما الامام وحده او مع عسكره والاول
باطل لان الامام قد لا يقدر على دفع ذلك الامير الا ترى ان عليا عليه السلام
لا يقدر على دفع معاوية اللعين مع ما كان معه من العساكر الكثيرة
والثاني ايضا باطل لان عسكره ليسوا بمعصومين فربما لا يقبلون

امر الامام فيثبت ان تفويض الامارة الى غير المعصوم سبب لازدياد الشر
والفتنة فما هو جوابكم فهو جوابنا انتهى والجواب انا نختار ان الدافع
هو الامام وحده وذلك لان الرعية انما يطيعون امراء الامام
لاجل ان الامام نصبهم فاذا عزلهم الامام يكون حكمهم حكم ساير
احاد الرعية واما قصة معاوية اللعين فانه لم يكن منصوبا بنصب
علي والا لانعزل بعزله يرشدك الى ذلك قول عمرو بن العاص لعلي
عليه السلام في حق معاوية انصبه شهرا واعزله دهرا فلم يسمع قوله وقال
عليه السلام وما كنت متخذ المضلين عضدا او نختار ان الدافع هو
الامام مع عسكره ويجب على عسكر الامام اطاعته وقبول امره في
دفعهم فان اطاعوه وقبلوا امره فقد تم اللطف في حقهم وفعلوا ما هو
الواجب عليهم وان خالفوه فقد تركوا ما هو الواجب عليهم وكان فوات
اللطف من جهتهم لا من جهة الله ولا من جهة الامام ثم الجمهور على
ثبوت الامامة باختيار اهل الحل والعقد وان قلوا اذ قد استعمل
الصحابة بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبعد عثمان بالبيعة و
الاختيار من غير نكير اعلم ان الامامة عند اهل السنة والصالحية
من الزيدية يثبت باختيار اهل الحل والعقد ولو كان واحدا كما صرح
به صاحب المواقف حيث قال اذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة
فاعلم ان ذلك لا يفتقر الى الاجماع انتهى وصرح الجويني بان البيعة يثبت
بشخص واحد فاوجبوا جميعا الطاعة لابي بكر على جميع الامة شرقها وغربها

باعتبار

باعتبار مبايعة عمر بن الخطاب برضاء اربعة من الجهال هم ابو عبيدة
وسالم مولى حذيفة وبشر بن سعد واسيد بن الحضير لا غير فكيف
يحل لمن يؤمن بالله ورسوله ايجاب اتباع من لا يرضى الله ورسوله
ولا اجتمعت الامة عليه على جميع الخلق لمتابعة خمسة من العلم وهل
هذا الا محض الجهل والحمق والضلال عن سبيل الرشاد وعلى تقدير
ان يكون اهل البيعة اناس كثيرون ايضا لا خفاء في انهم تابعون لتصرف
الشرع فيهم ولا تصرف لهم في نفس غيرهم من احاد الامة ولا في اقل
من مهماتهم فكيف يولون الغير على انفس الخلايق فان من لا يجوز
له التصرف في اقل الامور لادون الاشخاص كيف يجوز له ان يجعل
الغير متصرفا في نفوس اهل الشرق والغرب وفي دمائهم وفروجهم
فاعتبروا يا اولي الابصار واتفقت الامامية رضي الله عنهم كافة
على ان الطريق الى تعيين الامام اما النص من الله او رسوله
او امام يثبت امامته بالنص عليه او ظهور المعجزات على يديه لان
الامام العصمة وهي من الامور الخفية الباطنية التي لا يعلمها الا
الله تعالى واليه اشار بقوله وخالف الشيعة لانه قد يخفى على اهل
البيعة بعض الشروط كالعصمة والافضلية ومعرفة الدين كله لا يخفى
ان بعد اعتبار العصمة لا يحتاج الى اعتبار ما ادرجها فلانه ليس
اليهم تولية مثل القضاء والاحتساب فكيف يقدرون على تولية
الرياسة الكبرى وعلى اقدار الغير على التصرف في امر الدين والدنيا

جاهل

لكافة الخلايق وعلم البرايا ولان فيه اثارة الفتنة لاختلاف الاراء والحال
ان الامام لازالة الفتنة ولان من اختاروه يكون خليفة منهم لامن الله
ورسوله والامامة خلافة الله ورسوله والجيب عن الاول بمنع الا
شتراط وقد عرفت ما فيه فتذكر وبمنع الخفا بمعنى عدم الظن وفيه انه
لو سلم وجوده فلا شك انه لا يكفى فى الاصول ولو نوقش بانه من الفروع
فجوابه ما مر من اثبات كونه من الاصول فتامل وعن الثانى بانه لو سلم
عدم تفويض مثل القضاء ففيه اشارة الى جواز تفويضه بناء على رايهم
الفاسد من جواز التحكيم فلوجود الامام وعدمه وعن الثالث بان الفتنة
عند الاذعان للحق وهو مما لا يتحقق لاختلاف الاراء والاهواء وهذا مما لا شك
فيه واليه اشار بقوله ولو سلم ففتنته عدم الامام اشد وفيه ان ارتكاب
اقل القبيحين انما يجوز اذا لم يتحقق ثالث لا قبح فيه اصلا وعن الرابع بان
من اختاروه خليفة لله بدليل الشرع وفيه ان الادلة الشرعية منحصرة
فى هذا المقام فى الكتاب والسنة والاجماع وليس لهم سوى ادعاء الا
جماع وستعرف حاله ان شاء الله تعالى وقد استدل ايضا اصحابنا رضى الله
عنهم على انه لا بد فى تعيين الامام من النص بالنقل والعقل اما الاول
فقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولا خفاء فى ان الامامة من معظمات
امر الدين فيكون قد بينها واكملها اما فى كتابه او لسان نبيه واما الثانى
فلان سيرة النبى صلى الله عليه وآله وطريقته على انه كان لا يترك الاستخلاف
على المدينة وغيرها من البلاد فى غيبته مدة قليلة ولا البيان فى جميع

ما يحتاج

لا كذلك اذ امامة الامام لا انما يجوز ولا يخفى ما فيه فان العاقل لا يجد الفرق فى ذلك بين وجود الامام وعدمه

ما يحتاج من الفرايض والسنن والاداب حتى فى امر قضاء الحاجة ونحو
ذلك فكيف ترك الاستخلاف فى غيبته الوفات والبيان فيما هو اساس
المهمات وهذا مما لا يشك عاقل فيه واشار الى رد جواب هذه الفاسد بقوله
وفيه اكمال للدين واستخلاف وتوصية من النبى صلى الله عليه وآله لقوله تعالى
اليوم اكملت لكم دينكم وانه صلى الله عليه وآله كان يستخلف فى يستحيل ان يهمل
هذا الامر ولا يخفى ما فيه من المكابرة والتعامى فانه لو سلم ان نصب الامام
من الرعية كان اكمالا للدين فلا شك انه ليس من الله تعالى حتى يصح ان
يقول اكملت لكم دينكم على انه قد روى نزول هذه الاية فى يوم الغدير بعد
نص النبى صلى الله عليه وآله على على امير المؤمنين بالولاية والمقام الكبير من علماء العامة
ومفسريهم جم غفير وكذا الحال فى الاستخلاف هذا وذهب جمهور
الاشاعرة والمعتزلة والخوارج الى ان النبى صلى الله عليه وآله لم ينص
على امام بعده ومنهم من ذهب الى انه صلى الله عليه وآله نص على ابى بكر
نصا خفيا وهو تقديمه اياه فى الصلوة حين مرضه وحجة كونه نصا بانه اذا
جعله اماما فى امر الدين ورضى به فيكون ارضى لامامته فى امر الدنيا وهو
خلافته فقد قاسوا امر الخلافة على امامة الصلوة ولا يخفى فساده على من له
ادنى معرفة بالاصول لان اثبات حجية القياس فى غاية الاشكال و
علماء اهل البيت عليهم السلام والظاهرية من اهل السنة وجمهور المعتزلة
ينفون حجيته فانما يتم اذا كان هناك علة فى الاصل ويكون الفرع مساويا
للاصل فى تلك العلة وههنا العلة مفقودة بل الفرق ظاهر لان الصلوة

خلف كل برّ و فاجر جايز عندهم بخلاف الخلافة اذ شرطوا فيها شروطا على
ما مر مع ان الاصل ليس بثابت لان الشيعة ينكرون ذلك كال الانكار
ويقولون ان النبي صلى الله عليه وآله لما امر الناس في مرضه بالصلوة فقالت
عايشة بنت ابي بكر لبلال ان صلى الله عليه وآله امران يؤم ابو بكر الناس
في الصلوة فلما اطلع النبي صلى الله عليه وآله على هذا الحال المودث للفساد
وضع يده المباركة على منكب علي عليه السلام والاخرى على منكب عباس وخرج
الى المسجد ونحى ابا بكر عن المحراب فصلى بالناس ويعضد ذلك
ما رواه البخاري باسناده المعروف فوجد رسول الله صلى الله عليه وآله
من نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان ابو بكر يصلي بصلوة رسول الله
صلى الله عليه وآله والناس يصلون بصلوة ابي بكر اي بتكبيرة انتهى وايضا
لو كان خبر تقديم ابي بكر في الصلوة صحيحا كما ادعوا وكان مع صحته دالا
على امامته فكيف لم يجعل ابو بكر واصحاب السقيفة ذلك دليلا على
امامة ابي بكر اي بتكبيرة انتهى وكيف لم يحتج به على الانصار وكيف هو
الخلافة على المبايعة التي حصل عليهم فيها الاختلاف والاحتياج الى شهر
السيوف وذهب الامامية رضي الله عنهم الى انه صلى الله عليه وآله نص
على علي صلوات الله عليه نصا جليا كما ستعرفه ان شاء الله تعالى فاشار الى
دفعه لهم بقولهم اما ادعائهم النص الجلي على علي عليه السلام فقدح في اكابر
الصحابة بالجهل والعناد بل في علي عليه السلام حيث لم يقم بالامر ولم يحتج بالنص
تقريره ان النص الجلي لو كان موجودا في مثل هذا الامر الخطير لتواتر
واشتهر

واشتهر فيما بين الصحابة بحكم العادة واللازم منتف والا لم يتوقفوا على الانقياد
له والعمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين
الامام ومجوزين انهم علموا ذلك وكتموا الاغراض لهم يوجبه القدح في اكابر الصحابة
وايضا مثل علي عليه السلام مع صلابته في الدين وعلو شانه كيف يسلم الامر
لمن لا يستحقه وهو قدح فيه عليه السلام والجواب عن الاول بمنع انتفاء اللازم
وعدم انقياد الصحابة بموجبه لا يوجب القدح في اكابر الصحابة وايضا مثل
علي عليه السلام مع صلابته في الدين وعلو شانه كيف يسلم الامر لمن لا يستحقه
وهو قدح فيه عليه السلام والجواب عن الاول بمنع انتفاء اللازم بل انما يكون
قدحا في عوامهم وجهالهم حيث دلوا الامر على اكابرهم لحب الرياسة والحقد
على علي عليه السلام فان المذكور في المعتبر من كتب السير انه لما توفي رسول الله
صلى الله عليه وآله اشتغل علي عليه السلام مع اصحابه من بني هاشم وغيرهم
بتجهيز النبي صلى الله عليه وآله وتعزيته معتقدا ان احدا لا يطمع في امر الخلافة
بسبب ما اصابه من مصيبة النبي صلى الله عليه والنجباء خزيمة بن ثابت الانصاري
وقال لقومه ما سمعه وذكر انه لا بد من ذلك الامر من يليه وليس سواه قريشي
يليق فخاف الانصار ان يشتد عليهم البلية فتوجهوا الى سعد بن عباده
سيد الانصار والتمسوا منه قبول الخلافة فابى سعد لمكان علي عليه السلام
وانه المنصوص بالخلافة فلما سمع قريش بذلك وكانوا متفحصين للفرصة
وتولوا الامر وجعلوا البيعة لابي بكر فبادروا الى السقيفة والتمسوا عن الانصار
بيعة ابي بكر بالطوع والاختيار فقال الانصار اذا تركتم النص فليس

احد منا ومنكم بعد علي عليه السلام او لحي من غيره منا امير ومنكم امير فابى
ابوبكر واصحابه محتجين بان الائمة من قريش وابى سعد عن قبول امامتهم
متمسكا بان المنصوص لذلك غيرهم فاضطرب الحال الى ان مال قلب
بشر بن سعد بن ثعلبة الانصاري رغما لابن عمه سعد بن عبادة
الى جانب القريش فقوى امرهم وبادرهم الى صفق يده على يد ابي بكر
وتابعه هو وجماعة من اضرابه من العوام فلتة كما اخبر عنه هو بعد
ذلك بقوله كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها عن المسلمين وفي
كتاب محمد بن جرير الطبري الشافعي قال ابو علقمة قلت لابن عبادة
وقد مال الناس الى بيعة ابي بكر الا تدخل فيما دخل فيه المسلمون
قال اليك عني فوالله لقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
يقول اذا انا مت تضل الاهواء ويرجع الناس على اعقابهم فالحق
يومئذ مع علي وكتاب الله بيده لا ابايع احدا غيره فقلت له هل سمع
هذا الخبر غيرك فقال اناس في قلوبهم احقاد وضغائن ويدل على
ذلك ما رواه خوارزمي باسناده عن امير المؤمنين صلى الله عليه قال
كنت امشي مع النبي صلى الله عليه وآله في بعض طرق المدينة فاتينا
على حديقة فقلت يا رسول الله ما احسن هذه الحديقة فقال لك
في الجنة احسن منها ثم اتينا على حديقة اخرى فقلت يا رسول
الله ما احسن هذه الحديقة فقال لك في الجنة احسن منها
حتى اتينا على سبع حدائق اقول يا رسول ما احسن هذه الحديقة

فيقول

فيقول لك في الجنة احسن منها فلما خلا له الطريق اعتنقني واجهش
باكيا فقلت يا رسول ما يبكيك قال ضغائن في صدور اقوام لا يبدونها
لك الا بعدي فقلت في سلامة من ديني قال في سلامة من دينك ويدل
على ذلك ايضا ما ذكره ابن اعثم الكوفي في الفتوح في باب قصة
اهل حضرموت وما جرى بين زياد بن لبيد الانصاري عامل الصدقات
في اول خلافة ابي بكر وبين حارث بن سراقة وما جرى بين
ابي بكر ومالك ابن نويرة الحنفي وغير ذلك وبالجملة كتب السير
والتواريخ المعتبرة عندهم مشحونة بذكر انكار الانصار من بيعة ابي بكر
واحتجاجهم لما قال رسول الله صلى الله عليه وآله في علي عليه السلام من
التوكيد في امامته في مواطن شتى وامره اياهم بالتسليم عليه بامرة
المؤمنين وتدليس ابي بكر وعمر وابي عبيدة الامر عليهم تارة بانه عليه السلام
لشدة مصيبة النبي صلى الله عليه وآله طرح الخلافة و[illegible] والامارة
وتارة بانه قد نسخ بقول النبي صلى الله عليه وآله انا اهل بيت كرمنا الله
واصطفانا بالنبوة ولم يرض لنا بالدنيا وان الله لا يجمع لنا النبوة
والخلافة حتى جرى ما جرى والجواب عن الثاني انه صلوات الله
عليه واصحابه لما فرغوا عن تجهيز النبي صلى الله عليه وآله ودفنه
وتكلموا في ذلك اعتذروا تارة بان الناس بايعوا ولم يكن لهم علم
بانك تنازعهم في الامر ونكث البيعة يورث الفساد وتارة بالاعذار
التي سبق ذكرها وهو عليه السلام لا يقتدر على دفعهم وهذا لا ينافي

شجاعته فان احدا لم يقل انه اشجع من جميع الناس حتى رجحا عليه
والا لزم القدح في النبي صلى الله عليه وآله في عدم القتل الكفار في عام قتل م
الحديبية حيث صالحهم مع وجود علي عليه السلام وخلق كثير من
الصحابة والذي يؤيد ما قلناه ما ذكره انا عبد الله واخو رسوله
فقيل له بايع ابا بكر فقال انا احق بهذا الامر منكم لا ابايعكم وانتم
اولى بالبيعة لي اخذتم هذا الامر من الانصار واحتججتم عليهم بالقرابة
من النبي صلى الله عليه وآله وتاخذونه منا اهل البيت غصبا
الستم زعمتم للانصار انكم اولى بهذا الامر لما كان محمد منكم فا
عطوكم المقادة وسلموا الامارة فانا احتج عليكم بمثل ما احتججتم اليكم م
به على الانصار نحن اولى برسول الله صلى الله عليه وآله حيا وميتا
فقال عمر انك لست متروكا حتى تبايع فقال له علي عليه السلام احلب حلبا
لك شطره اشدده له اليوم ليرده عليك غدا ثم قال والله يا عمر لا اقبل
قولك ولا ابايعه فقال له ابو بكر فان لم تبايعني فلا اكرهك
فقال علي عليه السلام يا معشر المهاجرين الله الله لا تخرجوا سلطان محمد
في العرب من داره وقعر بيته الى دوركم وقعور بيوتكم فوالله يا معشر
المهاجرين لنحن اهل البيت احق بهذا الامر منكم ما كان فينا القارئ
لكتاب الله الفقيه في دين الله العالم بسنن رسول الله صلى الله
عليه وآله انتهى بل قدح في الكتاب والسنة حيث اثنى عليهم
وجعلهم خير امة فيه ان الايات الواردة في مدح الصحابة حق
لكن

لكن هاولاء المدلسين خارجون عنها بل انما يعبر الله تعالى
عنهم في عدة مواضع من كلامه بلفظ المنافقين ولو كان الامر على
ما ذكره من شمول الايات لكل من ادرك صحبة النبي صلى الله
عليه وآله وصدق عليه لفظ الامر يلزم ان يكون المنافقين ايضا
ممدوحا ثم ان عليا صلوات الله عليه قبل الشورى وقال لطلحة
ان اردت بايعتك وعاون ابا بكر وعمر واشار اليهما بالاصلاح وصلى
معهما الجمع والاعياد اقول كل ذلك انما وقع بعد الاجبار والاكراه
وهو عليه السلام لم يبايع ولزم بيته ولم يخرج اليهم في جمعة وجماعة الا
بعد ستة اشهر حين وقع بطمع حتى ان معاوية عليه اللعنة كتب
اليه انك كنت تقاد كما يقاد الجمل المخشوش حتى تبايع ومما يوضح
ذلك ما رواه الحميدي في سادس حديث من المتفق عليه من
صحيح البخاري ومسلم من مسند ابي بكر قال ومكثت فاطمة عليها السلام
بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وآله ستة اشهر ثم توفيت قالت
عايشة وكان لعلي وجه بين الناس في حيوة فاطمة عليها السلام فلما
توفيت فاطمة عليها السلام انصرفت وجوه الناس عن علي وفي جامع
الاصول قالت يعني عايشة فكان لعلي عليه السلام وجه بين الناس
حيات فاطمة عليها السلام فلما توفيت انصرفت وجوه الناس عنه و
مكثت فاطمة عليها السلام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله ستة اشهر
ثم توفيت فلما راى علي عليه السلام انصراف وجوه الناس عنه ارسل

الى ابي بكر استنا ولا يتنا محك باحد وكره ان ياتيه عمر لما علم فقال
عمر لا تاتهم وحدك فقال ابو بكر والله لا تيهم وحدي ما عسى ان
يصنعوا بي فانطلق ابو بكر فدخل على علي عليه السلام وقد جمع بني هاشم
عنده الى اخر الحديث وغيره لا يدل على ما ذكرناه من وجوه كما لا يخفى
على المنصف وان كثيرا من عظماء اهل البيت انكروا النص الظاهر
ان مراده زيد بن علي كما صرح به في شرح المقاصد وغيره من الوهن
ما لا يخفى وان العباس قال لعلي امدد يدك ابايعك فيه انه لنا
لا علينا وان اراد ان عباسا فلو كان هو اماما بالنص ينبغي ان
يحارب من خالفه فجوابه ان اعانة عباس لم يكن كافيا لدفع
الجمهور وما قال بعضهم من ان ابا سفيان قال في ذلك الوقت
ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملان الوادي
خيلا ورجلا ولو كان الامر على ما ذكره الشيعة لامكنهم المنازعة
جزما وكيف لا وابو بكر عندهم شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا
اعوان فجوابه ان ابا سفيان كان منافقا ولم يكن غرضه الا اثارة الفتنة
ولذلك اعرض عليه السلام عنه وقال له ما حاصله انك من اهل النفاق
لا يعبأ بكلامك ولهذا ايضا لما سمع ابو بكر وعمر كلامه استمالوه
بامارة الشام فسكت فصار من اعوانهم مع ان ذلك الاقوال
من كلهم انما يكون بعد اتفاق الجمهور من قريش على ابي بكر فكان
النزاع بالحرب معهم مؤديا الى الفساد واما قوله وابو بكر عندهم
شيخ

شيخ ضعيف فاه فحق اذ لا ريب لاحد في ضعفه في نفسه وورثته و
اعطاطه حتى ان ابا قحافة تعجب من قباحة هذا الامر كما رواه ابن حجر في صواعقه
حيث قال واخرج الحاكم ان ابا قحافة لما سمع بولاية ابنه قال هل رضي بذلك
بنو عبد مناف وبنو المغيرة قالوا نعم قال لا واضع لما رفعت ولا رافع لما وضعت
وروي ان ابا قحافة كان بالطائف فكتب اليه ابنه كتابا عنوانه من
خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله الى ابي بكر ابي قحافة اما بعد فان الناس
قد تراضوا الي فاني اليوم خليفة الله فان قدمت علينا لكان احسن بك
فلما قرأ كتابه قال للرسول ما منعهم من علي فقال الرسول قالوا هو حدث
وقد اكثر القتل من قريش وابو بكر اسن منه فقال لو كان الامر
في ذلك بالسن فانا احق من ابي بكر لقد ظلموا عليا حقه وقد بايع
له النبي صلى الله عليه وآله وامرنا ببيعته ثم كتب اليه من ابي قحافة
الى ابي بكر اما بعد فقد اتاني كتابك فوجدته كتاب احمق ينقض
بعضه بعضا مرة تقول خليفة الله ومرة خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله
ومرة تراضى بي الناس وهو امر ملتبس فلا تدخلن في امر يصعب عليك
الخروج منه غدا ويكون عقباك منه الى الندامة وملامة النفس اللوامة
لدى الحساب يوم القيامة فان للامور مداخل ومخارج وانت تعرف
من هو اولى بها فراقب الله كانك تراه ولا تدعن صاحبها فان
تركها اليوم اخف عليك واسلم لك كذا في كتاب الاحتجاج وقال عمر لابي
عبيدة امدد يدك ابايعك فيه انه لا دلالة لهذا الكلام على شيء

لانه لو كان الا وجب ما ذكر من
امامة ابي بكر بالصلوة [illegible]
[illegible]
[illegible]

اصلا على انه يمكن ان يقال انه لنا لا علينا فنقول الرابع عشر الامام
بعد رسول الله صلى الله عليه وآله عند اهل السنة ابو بكر
لاجماع اهل الحل والعقد اقول الاجماع على امامة ابي بكر ممنوع
بل محقق العدم كما قد اشرنا اليه سابقا ونذكر هنا ملخص ما افاده
بعض اعاظم العلماء من اصحابنا من ان الاجماع على ما في منهاج
البيضاوي ومختصر الحاجبي وشروحهما عبارة عن اتفاق جميع
جميع اهل الحل والعقد يعني المجتهدين من علماء المسلمين على امر من
الامور في وقت واحد والجمهور انفسهم قد نكلوا على تحقق الاجماع
وشرايطه حسبما ذكر في شرح العضدي وغيره من ان الاجماع امر ممكن
او محال وعلى تقدير امكانه هل له تحقق اولا وعلى التقادير كلها هل
هو حجة ودليل على شيء ام لا وعلى تقدير كونه حجة ودليلا هل هو كذلك
ما لم يصل ثبوته حد التواتر اولا وفي كل ذلك اختلاف بين علمائهم
فلا بد لهم من اثبات ذلك كله حتى يثبت امامة ابي بكر وليت شعري ان
من لم يقل منهم بذلك كله كيف يدعي حقية امامة ابي بكر ثم اقول بعد ذلك
خلاف احد هو انه هل يشترط في حقية الاجماع ان لا يخالف ولا يخالف
احد من المجمعين الى ان يموت الكل وايضا قد اختلفوا في ان الاجماع حجة
حجة اولا بد له من سند هو الحجة حقيقة والسند الذي قد ذكروه
في دعوى اجماعهم هو قياس فقهي قالوا ان النبي صلى الله عليه وآله في
مرضه ابا بكر ان يصلي اماما للجماعة واذا جعله اماما في امر الدين
امر
ودينه فيكون ارتضى لامامته في امر الدنيا وفيه مع ان الامامة ليست
من امور الدنيا ما عرفته فتذكر ثم انه مع ذلك كله ليس في الفروع حتى يصح اثباتها

بالقياس

٢١٢

بالقياس على تقدير تحقق القياس الصحيح لان القياس الفقهي انما يجري في الفروع
وما ذكره في المواقف من نفي كون الامامة من الاصول باطل لاعتراف فحولهم بانه
من الاصول ولانه منقوض بالنقض على ما مر الكلام فيه مستقصى على انه معارض بانه ص
استخلف عليا عليه السلام في المدينة في غزوة تبوك وما عزله والتخ جميعا لان
استخلافه عليه السلام على المدينة اقرب الى الامامة الكبرى لانه متضمن لامور الدنيا
والدين بخلاف الاستخلاف في الصلوة مع انه ليس بثابت كما عرفته وبعد تسليم
ذلك كله نقول اجماع الامة باجمعهم على امامة ابي بكر لم يتحقق في وقت واحد
وهذا واضح جدا على ما اعترف به اكثرهم مع قطع النظر عن عدم حضور
اهل البيت عليهم السلام وسعد بن عبادة سيد الانصار واولاده واصحابه و
لهذا طوى صاحب المواقف عن دعوى ثبوت خلافته بالاجماع واكتفى في
ثباته بالبيعة والحاصل انهم ان ادعوا تحقق الاجماع على ذلك بعد
النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل او في زمان قليل فهو معلوم البطلان
بالاتفاق وان اراد بعد تطاول المدة فهو وان كان مخالفا لما اعتبر
في حقيقة الاجماع من اتحاد الوقت ممنوع ايضا لا يقوم حجة الا اذا
دخل الباقون طوعا اما اذا استظهر الاكثر وخاف الاقل ودخل فيها
دخل فيه الاكثر خوفا وكرها فلا ولا شك ان الحال كان كذلك
فان بني هاشم لم يبايعوا اولا ثم قهروا فبايعوا بعد ستة اشهر و
ومما يؤيد ذلك ما ذكره ابن ابي الحديد المعتزلي في شرحه للنهج عند
عد قضايا بلوغ عمر انه هو الذي وطئ الامر لابي بكر وقام فيه حتى انه وقع

في صدر المقداد وكسر سيف الزبير وكان قد شهره عليهم وما ذكره الواقدي من ان عمر
جاء الى البيت علي عليه السلام في عصابة منهم اسيد بن الحضير وسلمة بن اسلم الاشهلي
فقال اخرجوا او لنحرقنها عليكم وما ذكره ابن خزابه في غرره حيث قال قال زيد بن
اسلم كنت ممن حمل الحطب مع عمر الى باب فاطمة عليها السلام حين امتنع
علي واصحابه عن البيعة فقال عمر لفاطمة اخرجي من البيت او لنحرقنه ومن فيه
قال وفي البيت علي والحسن والحسين وجماعة من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله
فقالت فاطمة عليها السلام تحرق علياً وولدي فقال اي والله او ليخرجن وليبايعن
وفي هذا مع قوله ص فاطمة بضعة مني من اذاها فقد اذاني كفاية في معرفة حال
حال خليفتهم الثاني فاعتبروا يا اولي الابصار وقد ثبت انقياد علي عليه السلام وتسميته
خليفة والثناء عليه حياً وميتاً والاعتذار عن التاخر في البيعة بعضها كذب
وافتراء وقد عرفت حال البعض وكيفية انقياده ووجه تسميته فلا نطول
الكلام باعادتها ولان الكل اتفقوا على امامة ابي بكر او علي او العباس ثم
انهما لم ينازعاه فيه فتعين هو فيه اما اولاً فلان امامة عباس مستحدث احدثه
الجاحظ في زمان خلافة العباسية تقرباً اليهم كما صرح به اهل البصيرة بالاخبار و
اما ثانياً فلان اتفاق الكل لم يتحقق على امامة ابي بكر اصلاً لا منفرداً ولا
على التعيين وقد عرفته ويزيد ذلك بياناً ما ذكره ابن البر في كتاب الاستيعاب
في معرفة الاصحاب حيث قال في ترجمة ابي بكر انه بويع له بالخلافة في اليوم
الذي قبض فيه رسول الله ص في سقيفة بني ساعدة ثم بويع البيعة العامة
يوم الثلثاء من بعد ذلك اليوم وتخلف عن بيعته سعد بن عبادة وجماعة

من الخزرج فاخروا عنه وفرقة من قريش وما ذكره ايضاً في كتابه المذكور
وابن حجر العسقلاني في كتاب الاصابة في معرفة الصحابة حيث قالا ان سعداً
لم يبايع احداً من ابي بكر وعمر ولم يقدروا على الزامه كالزامهم لغيره لكثرة قومه
من الخزرج فاحترزوا عن فتنتهم ولما وصل حكومة اهل الاسلام الى عمر مر ذات
يوم سعد على سوق المدينة فوقع عليه نظر عمر وقال له ادخل يا سعد في بيعتنا
او اخرج من هذا البلد فقال سعد حرام علي ان اكون في بلد انت اميره ثم
خرج من المدينة الى الشام وكان له قبيلة كثيرة في نواحي دمشق وكان يعيش
في كل اسبوع عند طائفة منهم ففي تلك الايام كان يذهب يوماً من قرية الى
اخرى فرموه من وراء بستان كان على طريقه بسهم فقتل رضي الله عنه ونقل
صاحب روضة الصفا ان سعداً لم يبايع ابا بكر وخرج من المدينة الى جانب
الشام وقتل بعد مدة فيها بتحريك بعض العظماء وقال البلاذري في تاريخه ان
عمر بن الخطاب اشار الى خالد بن الوليد ومحمد بن مسلمة الانصاري بقتل
سعد فرماه كل احد منهما بسهم فقتل رضي الله عنه وعاقبتهما ذلك ظهر حقيقة الاتفاق
واما ثالثاً فلان قوله ثم انهما لم ينازعاه ممنوع بل اول النزاع فقد بين ذلك انفا
بما فيه كفاية ان شاء الله تعالى وقد يتمسك لامامة ابي بكر بقوله تعالى قل للمخلفين
من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون
فان تطيعوا يؤتكم الله اجراً حسناً والداعي اما ابو بكر او عمر بالاتفاق
وعلى التقديرين ثبت خلافة ابي بكر وفيه من وجوه الايراد وجهان
اما اولاً فلان اتفاق المفسرين معلوم الانتفاء لكل من تتبع التفاسير

حتى صاحب الكشاف المتعصب ذكر في تأويل هذه الآية عدة وجوه منها ما ذكره
المصنف فحينئذ لا يمكن الاستدلال بها لانه اذا ثبت الاحتمال بطل الاستدلال
واما ثانيا فلان تتضمن الآية منع المخلفين من اتباع النبي ص عند الانطلاق
الى المغانم التي سأل تلك القوم اتباعه ليأخذوها على ما يظهر من قوله تعالى
قبل هذه الآية سيقول المخلفون الى آخره وليس فيه منع له من الجهاد
المحاربة عليهم معه ولا اخراجهم معه في غير ذلك الوجه فمن اين يجب
اذا كان الله سبحانه قد امره صلى الله عليه وآله باتباعهم عند الرد ليسلم
عن توجه الغنيمة بالدعوة فيما بعد الى قتال الكافرين ان يكون ذلك
بدعاء من بعده دون ان يكون بدعائه هو بنفسه ص واما ثالثا
فلانه بعد تسليم تضمن الآية طاعة داعي المخلفين بعده ص فلم لا يكون
الداعي امير المؤمنين ع فانه قد دعا بعد النبي ص الى قتال الناكثين
بالبصرة والقاسطين بالشام والمارقين بالنهروان وقد استنفر
الكافة على حربهم وجهادهم حتى انه تقرر عند اهل العلم لم يكن حرب
في الجاهلية ولا في الاسلام اصعب ولا اشد واعظم من حرب صفين
وقد اجمع مفسرو الشيعة رضي الله عنهم على ان الداعي امير المؤمنين ع
وبعض العامة ايضا فترجح لنا ولو تكافأ القولان ايضا لكانت
مسقطة لما حكموا به من تخصيصهما كما لا يخفى واما رابعا فلان
بناء هذا الاستدلال على ما ذكره البيضاوي وغيره من ان يكون القوم
بني حنيفة فانهم ارتدوا في زمن ابي بكر وهذا لا يلائم لفظ

الآية انما يدل على ان تلك الدعوة انما وقعت عن قريب لمكان السين الموضوعة
للاستقبال القريب واما ثانيا فلانه يفهم من الآية ان هؤلاء القوم كانوا
اشد بأسا ممن وقع التخلف عن قتالهم في عام الحديبية وبنو حنيفة ليسوا
كذلك كما يظهر من كتب السير واقاويل علماء العامة واما خامسا فلان هذا
الاستدلال مستلزم لخرق الاجماع فان الامة بعده صلى الله عليه وآله صاروا
فرقتين قايل بالنص وقايل بالاختيار وكل من قال بالنص قال بامامة امير المؤمنين
صلى الله عليه ومن قال بالاختيار قال بخلافة ابي بكر فالقول بالنص
والحكم بامامة ابي بكر خرق للاجماع المركب وهو باطل قطعا وبقوله صلى الله
عليه وآله وسلم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر الخلافة بعدي ثلثون
سنة ونظيرهما من الاكاذيب من مفتريات اصحاب الملل اما الاول فانه
معزى الى عبد الملك بن عمير عن ربعي بن حراش تارة يعزوه الى حذيفة
اليمان وتارة الى حفصة بنت عمر بن الخطاب فاما عبد الملك فمن ابناء الشام
واجلاف محاربي امير المؤمنين عليه السلام المشتهر بالنصب والعداوة للعترة
النبي صلى الله عليه وآله ولم يزل يتقرب الى بني امية بتوليد الاخبار
الكاذبة في ابي بكر وعمر وربعي بن حراش عند اصحاب الحديث من المتعصبين
على ابي بكر وعمر واما الرواية عن حفصة فظاهرة البطلان لان حفصة
متهمة فيما يرونه من فضل لابيها وصاحبه بعداوتها لامير المؤمنين ص
وتظاهرها ببغضه وسبه على انه لو ثبت فانه يدل على عصمتهما
فان الامر بالاقتداء المطلق من الحكيم على من لا يأمن صدور

المعاصي قبيح جدا كما عرفته والتالي بط بالاجماع واعتراف الخصم ومع
ذلك لا يمكن الاستدلال بها على هذا المطلب لانه خبر واحد معارض
بما تواتر عند العامة والخاصة من قوله صلى الله عليه وآله اني تركت فيكم
ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترة اهل بيتي مستلزم
لخرق الاجماع المركب واما الجزء الثاني فمع انه ايض ضعيف السند
عندهم جدا يرد عليه اولا انه يمكن ان يكون المراد الخلافة التي تجري
فيها احكام الشرع بحسب الظاهر بحيث يشمل الخلافة الباطلة والحقة
فلا يمتنع ان يكون اكثره باطلا فان قيل على هذا لا وجه للتخصيص
بتلك المدة فان خلافة بني امية وبني العباس ايض كذلك فيجب
ان يكون المراد الخلافة الحقة قلنا لما نزل الامر الى المعاوية ارتفعت
الخلافة وانقلبت الى السلطنة والحكومة وقد اعترف لما ايض
حيث قال بعد ذلك ثم آل الامر الى الحسن وبعد ستة اشهر
سلم الامر الى المعاوية تسكينا للفتنة وانقلبت الامامة الى الملك
والسلطنة وثانيا انه معارض بما رواه مسلم في صحيحه عن جابر ان
رسول الله صلى الله عليه وآله قال لا يزال الدين قائما حتى
يقوم الساعة ويكون عليهم اثنى عشر خليفة كلهم من قريش
فانه يدل على ان الخلافة بعده صلى الله عليه وآله ممتدة بامتداد
الدنيا وبانه صلى الله عليه وآله وسلم استخلفه بالصلوة ولم
يعزله قد عرفت حال هذا الاستخلاف ونقول ايض الاتفاق واقع على ان الامر الذي

خرج الى بلال لم يكن مشافهة منه صلى الله عليه وآله بان قال لبلال قل
لابي بكر يصلي بالناس او قل للناس يصلون خلف ابي بكر بل كان بالواسطة
بلال لم يحصل له الاذن في تلك الحال بالدخول عليه صلى الله عليه وآله لاشتغاله
صلى الله عليه وآله بالمرض وحضور عائشة عنده فيحتمل كذب الواسطة فلم يثبت
في هذا الامر حجة ويدل على ذلك خروجه عليه وآله السلام في الحال وعزل ابي بكر
متوليا للصلوة بنفسه كما مر وايض لو كان بامره صلى الله عليه وآله لكان في
خروجه في ذلك الحال مع ضعفه ومرضه وتنحيته ابا بكر عن المحراب وتولية
الصلوة بنفسه مناقضة صريحة لا يليق بمن لا ينطق عن الهوى ولو سلمنا
ذلك كله لكان خروجه وتنحيته عن المحراب عزلا له واما قوله ولذا قال
علي عليه السلم قدمك رسول الله صلى الله عليه وآله لامر ديننا افلا نقدمك
لامر دنيانا فكذب صريح لم ينقله الا بعض الجاهلين مع ان رواية
العزل موجودة في كتبهم المعتبرة عندهم كما اشرنا اليه سابقا
من رواية البخاري وغيره وقالت الشيعة ايدهم الله تعالى الامام
الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله بلا فصل سيد الوصيين
ومقنن قوانين الدين امام الموحدين امير المؤمنين علي بن
ابي طالب صلوات الله وسلامه عليه وعلى اولاده الطاهرين
ولعنة الله على والملائكة والناس اجمعين على اعدائهم وغاصبي
حقوقهم ملأ السموات والارضين ولهم اعزهم الله تعالى
في الدارين على ذلك حجج قاطعة وادلة واضحة اشار الى بعض منها

بقوله لانتفاء العصمة والافضلية والنص في غيره هذه ادلة ثلاثة
من ادلة اصحابنا على امامة امير المؤمنين صلى الله عليه تقرير الاول
ان الامام يجب ان يكون افضل من الرعية لقبح تقديم المفضول
كما مر وغيره لم يكن كذلك فتعين هو صلى الله عليه والثالث ان الامام
يجب ان يكون منصوصا عليه على ما مر وغيره علي صلوات الله
عليه لم يكن كذلك فتعين هو صلى الله عليه ورد بالمنع اي منع
اشتراط العصمة والافضلية والنص اقول رد وجوه الثلثة مر ردود
على ما مر مفصلا فلا نذكره ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله
والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم
راكعون والمراد بالولي المتصرف في الامور والاية الشريفة تعم الكل
لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين
الموصوفين بهذه الصفات وعلي هو الذي تصدق في صلاته وهو
راكع باجماع المفسرين فانهم موافقوهم ومخالفوهم اجمعوا فقد
اثبت الله تعالى الولاية لذاته وشرك معه الرسول وامير المؤمنين
عليهم السلام وولاية الله عامة فكذا النبي والولي صلى الله عليهما
واجيب بان سوق الاية لولاية المحبة والنصرة فان ما قبل
الاية قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى
اولياء بعضهم اولياء بعض وما بعده قوله تعالى ومن يتول الله
ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون فان الاولياء

[illegible] فتعين هو و الثالث [illegible] معصوما

في الاول بمعنى الانصار والتولي في الثاني بمعنى المحبة والنصرة
فوجب ان يحمل بينهما على النصرة ايضا ليتلائم اجزاء الكلام
واما وصف المؤمنين بما ذكره من الاوصاف فيجوز ان يكون للمدح
وزيادة الشرف بالنسبة الى سائر اوصاف المؤمنين وقوله تعالى
وهم راكعون كما يحتمل يحتمل ان يكون للعطف اي لا كصلوة اليهود
الحال
خالية عن الركوع او بمعنى خاضعون على ان الحصر لنفي المنازع و
لم يكن الامامة حين نزول الاية كذلك اي متنازعا فيه وايضا الذين
امنوا صيغة جمع وحمل صيغة الجمع على الواحد بعيد وايضا
ظاهر الاية ثبوت الولاية بالفعل وولاية التصرف بالفعل
لم يكن ح اذ لا شبهة في ان امامة علي انما كان بعد النبي
صلى الله عليه واله والجواب اما عن الاول فبان حصر الولاية في المؤمنين
الموصوفين بايتاء الزكوة حال الركوع قرينة على ان المراد بالولي الاولى
بالتصرف دون المعاني الاخر ولا لزم بمقتضى الحصر ان يكون نصرة
المؤمن بايتاء الزكوة حال الركوع وفساده ظاهر وتوضيحه على ما ذكره
ما ذكره بعض الاعلام انه ان اريد بالولي الناصر وبالذين امنوا جماعة
من المؤمنين الذين يمكن اتصافهم بايتاء الزكوة فيستقيم الحصر لكن لا يستقيم
الوصف وان اريد به الناصر وبالذين امنوا امير المؤمنين ص بطل
الحصر وان اريد به الاولى بالتصرف وبهم امير المؤمنين ص يستقيم
الحصر والوصف لان كون ايتاء الزكوة حال الركوع من شان الامام

الاولى بالتصرف في الاحكام غير مستبعد بل قد روي انه وقع هذه
الكرامة عن باقي الائمة المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين
ويمكن ان يجاب ايضا بان الولاية بمعنى الامامة اعم من الولاية بمعنى
التصرف في الجملة فنفي الولاية بمعنى الامامة مفيد لنفي الولاية المنفية
عن اليهود والنصارى في الاية الاولى على اتم وجه لان نفي العام يفيد
نفي الخاص مع التأبيد فيكون المناسبة حاصلة وكذا الكلام فيما بعد
الاية وبان هذا النظم انما يستند الى زيد بن ثابت وعثمان فلا حجة
في فعلها سيما عند اصحابنا الامامية رضي الله عنهم على ان توافق
الايات انما يجب اذا لم يمنع عنه مانع وقد بينا المانع وايضا العطف
دال على تشريك الثلاثة في اختصاص الولاية كما قد اشرنا اليه في
تقرير الدليل ولا خفاء في ان ولاية الله ورسوله للمؤمنين متعلقة
على التصرف في امورهم على ما ينبغي فكذلك الذين امنوا ثم قوله
واما وصف المؤمنين الى قوله وخاضعون بعد اجماع المفسرين
من العامة والخاصة وورود الاخبار المستفيضة عن النبي
صلى الله عليه واله على ان الاية نزلت في شان مولانا امير المؤمنين
صلى الله عليه حين تصدق بخاتمه اثناء الركوع مردود
على ما لا يخفى مع انه خلاف المتبادر وصرفه عن الظاهر واما
عن الثاني فبان اشتراط التردد والنزاع انما يكون في القصر
الاضافي على ما حقق في موضعه فالقصر في الاية يجوز ان يكون

حقيقيا قصر الصفة على الموصوف على انه يمكن الجواب على تقدير كونه
اضافيا ايضا فانه تعالى عالم بجميع الاشياء فلما علم اعتقادهم امامة غيره
في الاستقبال قال على ابلغ وجه واكده انما وليكم الله الاية تعميما
للحجة وايضا يجوز ان يكون الحصر لدفع التردد الواقع من بعضهم
عند نزول الاية بين اشتراك الولاية في الله ورسوله واشتراكها
بينهما وبين غيرهما على ان يكون القصر لتعيين الاشتراك
كما قيل في قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس ثم بعد
ذلك كله نقول حاصل كلام المعترض يؤول الى الاعتراض
على الله تعالى ونسبة اللغو اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وعن
الثالث ان حمل صيغة الجمع على الواحد شايع سايغ سيما مع
القرينة الواضحة اذ لا نزاع لاحد في جوازه ح وعن الرابع
ان ولاية التصرف في امر المسلمين في حيوته صلى الله عليه واله ثابت
له صلوات الله عليه وان ابيت عن ذلك فنقول المراد الولاية
في المال دون الحال ولا يجب ان يكون هي بالنسبة الى الله تعالى
ورسوله ووليه سلام الله عليهما متساوية لها انه لا يستقيم
في حق الله تعالى ورسوله صلى الله عليه واله على انه بعد الاجماع على
انها نزلت في شان مولانا ص لا وجه لهذا الاعتراض ايضا هذا
والحاصل ان الاستدلال بهذه الاية الشريفة على امامة مولانا
امير المؤمنين صلوات الله عليه بلا فصل بعد النبي صلى الله عليه واله

انما يتم بثلث مقدمات الاولى اثبات افادة الحصر من لفظة انما والثانية
ان المراد بالولي هو الحاكم في الدين والثالثة كون المراد بالموصول
امير المؤمنين صلى الله عليه اما الاولى فعليه اكثر المحققين من اهل
العربية والاصوليين بل يمكن ان يقال ادعاء الاتفاق عليه لان المخالف بعض
شرذمة لا يعبا بهم وغاية متمسكهم قوله عليه السلم انما الاعمال بالنيات
وانما الولاء للمعتق واجيب بان المراد التاكيد فكانه ليس عمل
الا بالنية وليس الولاء الا بالعتق كقوله عليه السلم لا صلوة لجار
المسجد الا في المسجد وقد استدل على افادته الحصر بان لفظة
ان للاثبات ولفظة ما للنفي ولا طائل لعدم النقل يجب بقاء
معنييهما بعد التركيب وح نقول لا يمكن توارد النفي والاثبات
على محل واحد لاستحالة التناقض ولا ورود النفي على المذكور
والاثبات على غيره للاتفاق ولتعين رجوع جميع الاشياء فتعين
العكس وهو المراد بالحصر واما المقدمة الثانية فهي في غاية
الوضوح سيما بعد اثبات الحصر ولذلك وقع الولاية بالنسبة
الى الله تعالى والنبي صلى الله عليهما بلفظ واحد من المؤمنين وفي نفسه
واما المقدمة الثالثة فقد تواترت الاخبار من طرق الخاصة
والعامة في ذلك اما الاول فهو اشهر واظهر من ان يخفى
على احد واما الثاني فالاستقصاء في تفصيل الطرق المشهورة
المعتبرة عندهم يفضي الى الاطناب ولنقتصر على نبذ مما وقفت

على انه لو كان المراد من الولاية [illegible] كلام المصنف من
[illegible] الذين يؤتون الزكاة وهم راكعون [illegible]
[illegible]

عليه فمنها ما رواه الثعلبي في تفسيره باسناده عن ابن عباس عن ابي
ذر رضي الله عنه في حديث طويل قال اما اني صليت مع رسول الله ص
يوما من الايام صلوة الظهر فسال سائل في المسجد فلم يعطه احد فرفع
السائل يده وقال اللهم اشهد اني سالت في مسجد رسول الله ص
فلم يعطني احد شيئا وكان علي ع راكعا فاوما اليه بخنصره اليمنى
وكان يتختم فيها فاقبل السائل حتى اخذ الخاتم من خنصره وذلك
بعين النبي ص فلما فرغ من صلوته رفع راسه الى السماء وقال
اللهم ان موسى سالك فقال رب اشرح لي صدري ويسر لي امري
واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي واجعل لي وزيرا من اهلي
هارون اخي اشدد به ازري واشركه في امري فانزلت عليه
قرانا ناطقا سنشد عضدك باخيك ونجعل لكما سلطانا فلا يصلون
اليكما باياتنا اللهم وانا محمد نبيك وصفيك اللهم فاشرح لي
صدري ويسر لي امري واجعل لي وزيرا من اهلي عليا اشدد
به ازري ظهري قال ابو ذر رضي الله عنه فما استتم رسول الله
ص الكلمة حتى نزل عليه جبرئيل عليه السلم من عند الله تعالى
فقال يا محمد اقرأ قال وما اقرأ قال اقرأ انما وليكم الله ورسوله
الاية وروى ذلك رزين العبدري في الجمع بين الصحاح الستة
ورواه الفقيه ابن المغازلي الشافعي من خمسة طرق والحافظ
ابو نعيم الاصفهاني بالاسناد عن عمار بن ياسر رضي الله عنه و

وباسناده عن ضحاك عن ابن عباس وعن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس
وباسناده عن جابر بن عبد الله وعن عبد الوهاب بن مجاهد عن ابيه عن
ابن عباس وعن موسى بن قيس الحضرمي عن سلمة بن كهيل قال تصدق علي ع
بخاتمه وهو راكع فنزلت انما وليكم الله ورسوله الاية وذكره السدي
في تفسيره وممن رواه محمد بن جرير الطبري باسناده عن عطا عن سعيد بن
جبير عن ابن عباس والسمعاني في فضايل الصحابة عن انس وسلمان رضه و
احمد في معجمه الاوسط عن عمار وابو بكر البيهقي وصاحب التنوير و الروضة
عن ابن سلام وابي صالح ومجاهد عن زرارة بن اعين عن الامام الهمام
محمد بن علي الباقر عليه الصلوة والسلام عن ابائه عليهم السلم والنطنزي
في الخصايص وصاحب الابانة عن الفلكي عن جابر بن عبد الله
الانصاري وابن عباس والكلبي في روايات مختلفة الالفاظ
متفقة المعاني والواحدي باسناده في اسباب النزول وابو بكر
الشيرازي في كتابه وابن مردويه باسانيده عن ابن عباس والسيوطي
في در المنثور عن ابن عباس والاخطب الخوارزمي في كتاب المناقب وفي
بعض هذه الاخبار ان حسان بن ثابت انشا في ذلك بحضرة النبي صلى الله عليه واله
ابا حسن تفديك نفسي ومهجتي ... وكل بطيء في الهدى ومسارع
فانت الذي اعطيت اذ كنت راكعا ... فدتك نفوس القوم يا خير راكع
فانزل فيك الله خير ولاية ... وبينها في محكمات الشرايع وقال ابن
شهراشوب اجمعت الامة ان هذه الاية نزلت في علي ع لما تصدق

٣١٩

بخاتمه وهو راكع ولا خلاف بين المفسرين في ذلك ذكره الثعلبي والماوردي
والقزويني والرازي والنشابوري والفلكي والطوسي في تفاسيرهم
عن السدي والمجاهد والحسن والاعمش وعتبة ابن ابي حكيم وغالب
بن عبد الله وقيس بن الربيع وعبد الله بن عباس وذكره ابن البيع
في معرفة اصول الحديث ونقله السيد عبد المطلب في تفسيره والزمخشري
والبيضاوي مع شدة تعصبهم الباطل وممن اعترف باجماع المفسرين
على ذلك علي القوشجي في الشرح الجديد للتجريد هذا وايضا لا شك
في ان الخطاب في قوله تعالى وليكم شامل لابي بكر وثانيه فيكون
مولانا امير المؤمنين صح حاكما عليهم ايضا فيلزم نفي خلافتهم كما
لا يخفى ولما تواتر من قوله من كنت مولاه فعلي مولاه اشارة الى
حديث الغدير وهو انه صلى الله عليه واله قد جمع الناس بعد
رجوعه من حجة الوداع في غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة
وكان ذلك اليوم في غاية الحر حتى روي ان الرجل ليضع رداءه
تحت قدميه من شدة الحر حيث نزل قوله تعالى يا ايها النبي بلغ
ما انزل اليك من ربك في بيان فضل علي عليه السلم على ما نقله المفسرين
موافقوهم ومخالفوهم وجمع الرحال وصعد عليها وقال معاشر
المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا اللهم بلى فقال فمن
كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا حديث تلقته الجمهور

على صحته وقد اورده امير المؤمنين عم يوم الشورى ولم ينكره عليه احد
لفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر
والاولى بالتصرف والمراد به في الحديث الاولى بالتصرف اذ لا وجه
لارادة غير الاول ولا الخامس ولا السادس لظهورهما وعدم احتياجهما
الى البيان سيما مع تلك الخصوصيات وايضا قوله عم في اول الخبر الست
اولى بكم من انفسكم نص في ان المراد بالمولى الاولى بالتصرف
في امور المسلمين من انفسهم ولا خفاء في ان الولاية بذلك المعنى
هو الامامة ولما تواتر من قوله صم انت مني بمنزلة هرون من موسى
الا انه لا نبي بعدي رواه مسلم في صحيحه عن سعيد بن المسيب عن
عامر بن سعد بن ابي وقاص عن ابيه قال قال رسول الله صم
لعلي عم انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي قال
سعيد فاحببت ان اشافهها سعدا فلقيته فحدثته ما حدثني به
عامر فقال انا سمعته فقلت انت سمعته فوضع اصبعيه في اذنيه فقال
نعم والا فاستكتا ثم اشار الى تقرير الاول بقوله لان المراد من المولى
المتصرف في الامر اذ لا صحة ولا فائدة لغيره اي غير المعنى المذكور لما
علم الصحة ففي الاربعة الاول من المعاني المذكورة واما عدم الفائدة
ففي الاخيرين على ما عرفته فتعين ان يكون المراد منه الاولى بالتصرف
في امور العباد من المعاش والمعاد والثاني بقوله ومنزلة هرون عم
اخرجت منه النبوة بقوله صلى الله عليه واله الا انه لا نبي بعدي

فيثبت عامة في باقي المنازل التي من جملتها الخلافة فردت الرتبة العامة ثم اشار
الى الجواب عن الاول اولا بقوله ورد بانه لا تواتر اقول قد بلغ الخبر
في الاشتهار الى حد لا يوازيه خبر من الاخبار وتلقته محققو الامة
بالقبول والاعتبار اما الشيعة رضي الله عنهم فجعلته الحجة على امامة
سيد الابرار واما مخالفوهم فانهم ولو على اختلاف تاويلاتهم كانوا يتهمون
الاثار فلا ينكره الا معاند ولا يرده الا جاحد وقد روي في صحاحهم
كالبخاري ورواه احمد بن حنبل امامهم في مسنده بطرق متعددة
منها ما رواه بالاسناد عن البراء بن عازب قال كنا مع رسول الله
في سفر فنزلنا بغدير خم ونودي فينا الصلوة جامعة وكسح لرسول الله صم
بين شجرتين فصلى الظهر واخذ بيد علي صلى الله عليه فقال الستم
تعلمون اني اولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى قال الستم تعلمون اني اولى
بكل مؤمن من نفسه قالوا بلى فاخذ بيد علي صلى الله عليه فقال اللهم
من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه قال
فلقيه عمر فقال هنيئا لك يا ابن ابي طالب اصبحت مولى كل مؤمن ومؤمنة
ورواه الثعلبي في تفسيره وابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب بطرق شتى
وذكر الشيخ ابن ربيع الشامي الشافعي في ذكر احوال محمد بن جرير الطبري
الشافعي انه رايت كتابا جمع فيه احاديث غدير خم في مجلدين ضخمين و
كتابا جمع فيه طرق حديث الطير ونقل عن ابي المعالي الجويني انه كان يتعجب
ويقول شاهدت مجلدا ببغداد في يد صحاف فيه روايات هذا الخبر

مكتوبا عليه المجلد الثامنة والعشرون من طرق من كنت مولاه فعلي مولاه و
يتلوه المجلد التاسع والعشرون واثبت الشيخ ابن الجزري الشافعي في رسالته
الموسومة باسنى المطالب في مناقب علي ابن ابي طالب صلوات الله عليه تواتر هذا الحديث
من طرق كثيرة ونسب منكره الى الجهل والعصبية وقال اتفق علماء السيرة
على ان قصة الغدير كانت بعد رجوع رسول الله صلى الله عليه وآله من حجة
الوداع في الثامن عشر من ذي الحجة وكان معه من الصحابة ومن الاعراب ومن يسكن
حول مكة والمدينة مائة وعشرون الفا وهم الذين شهدوا معه حجة
الوداع وسمعوا منه هذه المقالة وقد اكثر الشعراء في يوم الغدير
فقال حسان بن ثابت يناديهم يوم الغدير نبيهم بخم واسمع بالنبي مناديا
يقول فمن مولاكم ووليكم فقالوا ولم يبدوا هناك التعاديا الهك
مولانا وانت ولينا ولن تجدن منا لك اليوم عاصيا فقال له قم يا علي
فانني رضيتك من بعدي اماما وهاديا فمن كنت مولاه فهذا
وليه وكن للذي عادى عليا معاديا فقال له النبي ص يا حسان
لا تزال مؤيدا بروح القدس ما نافحت عنا بلسانك وذكر ابيات
غيره في ذلك كاشعار قيس بن سعد بن عبادة الانصاري والكميت
والسيد الحميري هنا وقد صنف في ضبط طرق هذا الحديث جماعة
من المخالفين مصنفات ضخمة منهم على ما نقله الاستاد العلامة
الفاضل الاسترابادي مد ظله عن السيد رضي الدين علي بن طاوس
ابو سعيد مسعود بن ناصر السجستاني المخالف لاهل البيت عليهم السلم

عقيدته

في عقيدته فانه صنف كتابا وسماه كتاب الدراية في حديث الولاية وهو
سبعة عشر جزءا روى فيه حديث نص النبي صلى الله عليه وآله على مولانا
صلوات الله عليه في الغدير عن مائة وعشرين نفسا من الصحابة ومحمد بن
جرير الطبري صاحب التاريخ فانه صنف كتابا وسماه كتاب الرد على الحرقوصية
روى فيه حديث الغدير من خمس وسبعين طريقا وابو القاسم عبيد الله
ابن عبد الله الحسكاني فانه صنف في ذلك كتابا وسماه كتاب دعاة الهداة
الى اداء حق الموالاة وابو العباس احمد بن سعيد بن عقدة الحافظ
الذي زكاه وشهد بعلمه الخطيب مصنف تاريخ بغداد فانه صنف
كتابا سماه حديث الولاية روى فيه حديث الغدير من مائة وخمس
طرق وقال السيد المشار اليه قدس سره وجدت هذا الكتاب بنسخة
قد كتبت في زمن مصنفه تاريخها سنة ثلثين وثلثمائة عليه تصحيح النقل عليه خط الطوسي
وجماعة من مشايخ الاسلام وبالجملة انكار تواتر هذا الخبر لا يصدر
الا من محض الجهل والعناد وثانيا بقوله ولو سلم فلا حصر في علي عليه السلم
قال في شرح المقاصد ولو سلم فغاية الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها
في المآل لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة الثلاثة قبله وهو جواب
ظاهر لم يذكره القوم انتهى كلامه اقول ولا يخفى ما فيه من الخبط اما
اولا فلان لفظة من في قوله صلى الله عليه وآله من كنت مولاه فعلي مولاه للعموم
ولا شك ان ص كان مولى الثلثة فثبت بذلك ولاية امير المؤمنين ص عليهم
على ما يشهد به قولهم بخ بخ لك يا ابن ابي طالب اصبحت مولاي ومولى

كل مؤمن ومؤمنة فيلزم نفي امامة الثلاثة قطعا واما ثانيا فلان
القول بذلك خروج عن الاجماع اذ الامة بين قائلين قائل يقول بالنص
وقائل يقول بغيره ومن ذهب الى ان الامامة تثبت بالنص ذهب الى امامة
امير المؤمنين بعده صلى الله عليه واله بلا فصل ومن ذهب الى انها
ثبت بغير النص قائل بالفصل فلا قائل بالفصل عمن ذهب الى ثبوتها بالنص
وقال بالفصل يلزم الخروج عن الاجماع ويمكن الجواب ايضا بوجهين
اخرين فتفطن وعن الثاني وهو خبر المنزلة اجاب بقوله ولا عبرة بالآحاد
في مقابلة الاجماع اقول يدل على صحة الخبر جميع ما دل على صحة
على صحة خبر الغدير لان علماء الامة موافقيهم ومخالفيهم مطبقون
على قبوله واكثر رواة الحديث ترويه واحتجاج امير المؤمنين صلى الله عليه
على اهل الشورى يصححه واما حال الاجماع الذي وقع في مقابلته فقد
عرفته مشروحا فتذكر وللمعترض عليه في شرح المقاصد ولا عموم
المنازل فقال بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق والجواب ان
المنزلة اسم جنس اضيف فيعم كما اذا عرف باللام بدليل الاستثناء فان المعيار
في الاستثناء كما تقرر في العربية والاصول ان يخرج ما لولاه لكان داخلا في
لا ساني لانا العموم في المستثنى منه على انه لو لم يكن نصا في العموم فالاستثناء كاشف
عن ارادته لقرينة كانت هنالك فانه لا مرية في جواز ارادة العموم من اسم الجنس المضاف
وقال السيد الاجل المرتضى نور الله مرقده الشريف ان دخول الاستثناء في اللفظ الذي
يقتضي على سبيل الاحتمال الاشياء الكثيرة متى صدر من حكيم يريد البيان والافهام دليل

على ان ما يقتضيه اللفظ ويحتمله بعد ما خرج بالاستثناء مراد بالخطاب وداخل
تحته ويصير بدخول الاستثناء كالقرينة او الدلالة التي توجب بها الاستغراق في
الشمول ثم قال نور الله ضريحه وجه اخر وهو انا وجدنا الناس في هذا الخبر
على فرقتين منهم من ذهب الى ان المراد منزلة واحدة لاجل السبب الذي يدعون
خروج الخبر عليه ولاجل عهد او عرف والفرقة الاخرى تذهب الى العموم
وهؤلاء هم الشيعة واكثر مخالفيهم لان القول الاول لم يذهب اليه الا
الواحد والاثنان وانما يمتنع من خالف الشيعة من ايجاب كون امير المؤمنين عليه السلام
خليفة للنبي صلعم بعده من حيث لم يثبت عندهم ان هارون لو بقي بعد
موسى عليه السلام لخلفه ولا ان ذلك مما يصح ان يعد من جملة منازله وكان كل
من ذهب الى ان اللفظ يصح تعديه الى المنزلة الواحدة ذهب الى عمومه
فاذا بطل قول من قصر القول على المنزلة الواحدة لما ذكرناه وجب عمومه
المنازل ثم ذكر في بطلان ذلك القول وجوها منها ان كثيرا من الروايات
انه صلعم قال لعلي انت مني بمنزلة هرون من موسى في اماكن مختلفة
واحوال شتى ومنها ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ومنها ان
القول لو اقتضى منزلة واحدة اما الخلافة في السفر او غيرها لم يصح
الاستثناء الا ترى انه لا يحسن ان يقول احدنا لغيره منزلتك مني في الشركة
في المتاع المخصوص دون غيرها منزلة فلان من فلان الا انك لست
جاري ان كان الجوار ثابتا بين من ذكره وثانيا بمنع كون هرون خليفة
في امة موسى عليه السلام لو بقي بعده والجواب ان خلافة هرون لموسى عليه السلام كانت
منزلة في الدين جليلة ودرجة رفيعة فلم يخرج عنها لان فيه نقصا

ما كان له في النفوس بها من المنزلة وفي هذا التفسير اكثر مما يعرف بخصومنا
من المعتزلة بانه تعالى يجب انبيائه عليهم السلام من القبائح في الخلق والصغائر المستخفة
ويبطلهما علم الاحتجاج بهما عند الاحتياج ان كان المراد علم احتجاج مولانا
امير المؤمنين ع فغير مسلم لان كتب اصحابنا مشحونة بذكر احتجاجه صلى الله عليه بهما
وكذا بغيرهما وان كان المراد احتجاج الصحابة بعد عمر فيجاب بانا قد ذكرنا هذا
يندفع قوله وهذا يندفع بنحو سلموا عليه بامرة المؤمنين التسمية لعلي ص واي
بالكسر الامارة من امر الرجل صار اميرا انت الخليفة من بعدي انه امام المتقين
خليفتي عليكم انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال
الجزء الاول الذي يتضمن الامر بالتسليم على امير المؤمنين ع بتواتر الشيعة
بنقله وانه احد الفاظ النص الجلي وكذا باقي الاخبار يجري مجرى الاول
في اقتضاء النص وتواتر الشيعة وقد نقلها اكثر رواة العامة من طرق
مختلفة وصححوها ولم يخل من احد من رواة العامة الطعن عليها وفيها واكثر
ويؤيده ما رواه ابن المغازلي الشافعي من عدة طرق عن النبي ص انه قال
يا علي انت سيد المسلمين وامام المتقين وقائد الغر المحجلين ويعسوب
ثم لا يخفى ما فيه من التنصيص على رياسته وامامته وعلى انه ع اكرم الناس
عند الله فان امامة المتقين يقتضي ان يكون صاحبها اكثرهم تقوى
فيكون اكرمهم عند الله لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم وهذا
المعنى للافضلية هو الذي ينازع فيه المخالفين والحمد لله رب العالمين
وقوله صلى الله عليه وآله قائد الغر المحجلين المراد بهم المؤمنون الذين
يلمع وجوههم وايديهم وارجلهم يوم القيمة من اثر الوضوء وفي كونه ع

قائدهم الى طريق الجنة تصريح بامامته والنكتة فيه وفي قوله امام المتقين
ما قيل في قوله تعالى هدى للمتقين وقوله يعسوب المؤمنين اي اميرهم و
سلطانهم على استعارة اليعسوب وهو امير النحل ثم من العجب كل العجب من
بعض المعاندين المعارضة بالاحاديث الموضوعة التي لا يمكنهم اثباتها من قوله
انه صلى الله عليه وآله قال اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وفيهما انهما
سيدا كهول اهل الجنة ومثلهما من الموضوعات لانه قد علم كل احد ضرورة
الفرق بينهما اذ اخبارنا مما تشاركنا في نقل جميعها واكثرها خصومنا او جميع
خصومنا او اكثرهم وقد صححها رواتهم واوردوها في كتبهم ومصنفاتهم
مورد الصحيح واخبارهم لم ينقل الا بعضهم وجميع الشيعة كثرهم الله تعالى اجمع
على اختلاف مذاهبهم يدفعها وينكرها ويكذب رواتها فضلا عن ان
ينقلها ولا اقل من ان تشتمل عن نقله واصله وجدته صادرا عن متعصب مشهور
بالانحراف عن اهل البيت وليس مع ذلك شيء منها في خصومنا كتبنا
الاخبار التي اعتمدنا عليها قال في شرح المقاصد بعد تسليم هذه الاخبار
ودلالتها على امامة مولانا امير المؤمنين ع غايته اثبات خلافته وهي
خلافة الاخرين ويمكن ان يجاب عنه ببعض الاجوبة التي مر ذكرها في مثل
هذا الايراد على خبر الغدير فقطعا على ان تسليم صحة هذه الاخبار و
دلالتها على امامة سيد الابرار والقول بالفضل فقد برئ وقد يحتج
على امامة امير المؤمنين ع بالقدح في امامة الاخرين واليه اشار
بقوله بان غيره اي غير امير المؤمنين ع من الجماعة الموسومين بذلك

لا يصلح لذلك اما اجمالا فلما اشار بقوله لظلمهم لسبق كفرهم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون لا يكون اماما لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وفساده بين

قال في شرح المقاصد بعد نقل الدليل الجواب منع المقدمتين ومنع دلالة الاية على كون من كان كافرا ثم اسلم ظالما ومنع كون المراد بالعهد هو الامامة انتهى والجواب عن جميع ذلك قد مر غير مرة فتذكر واما تفصيلا فبما اشار بقوله

ومطاعن مفصلة في حق كل من الثلاثة اماما يقدح في امامة ابي بكر من جملة ما ذكره اصحابنا انه خالف كتاب الله تعالى في منع ارث النبي ص بخبر رواه هو وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بخبر المتواتر ومنها انه منع فاطمة ع فدك وهي قرية بخيبر مع انها ادعت ان النبي ص قد نحلها اباها وشهد بذلك امير المؤمنين ع وام ايمن فلم يصدقهم وصدق ازواج النبي في ادعاء الحجرة من غير شاهد ومنها انه تخلف عن جيش اسامة وقد انفذ رسول الله ص ذكره لا مرار بالخروج ويقول جهزوا جيش اسامة لعن الله المتخلف عنه ومنها قول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه ومنها قول ابي بكر اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم ومنها ان النبي اعطى ابا بكر ايات من براءة وارسله بها الى مشركي مكة ليبلغها عنه اليهم فلما خرج وسار نزل جبرئيل ع وابو بكر بمرحلتين من المدينة او اكثر فقال يا محمد لا يبلغ عنك الا انت او رجل منك فدعا النبي ص امير المؤمنين ع وامره ان ياخذ الايات منه ويؤديها الى اهل مكة فخرج ع

مطاعن ابي بكر عليه اللعنة

اقيلوني ص

لم يؤد شيئا من الجلال ورجع ... لاداء سورة البراءة ثم ... التقصير ان النبي صلى الله عليه واله ...

٢٣٣

حتى لحقه واخذ الايات منه فرجع ابو بكر الى النبي ص فسال عن ذلك فقال لا يؤدي عني الا انا او رجل مني وهذا الحديث مما صح واتضح واستفاض وشاع وفيه من التنبيهات على بطلان امر ابي بكر ما لا يخفى على من له ادنى مسكة فمنها انه لم يكن محبا لله تعالى فانه ليس منه ورسوله صلى الله عليه واله ومن لم يكن منه لم يكن تابعا لقوله تعالى فمن تبعني فانه مني فمن لم يكن تابعا لم يكن محبا لله تعالى لقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويؤيد ذلك انه تعالى اخرجه من عداد المؤمنين في اية الغار لانه تعالى كلما ذكر انزال السكينة على النبي ص وعلى المؤمنين شركهم معه فيها ولما لم يكن في الغار غير ابي بكر خص انزال السكينة به صلى الله عليه واله بدليل قوله تعالى وايده بجنود لم تروها ومنها ان ابا بكر لم يكن اهلا للخلافة والرياسة العامة فان من لم يصلح بالضرورة للرياسة لتادية حكم جزئي الى جماعة مخصوصة في بلدة مخصوصة والنبي ص حي من وراءه يتمكن من تدارك تقصيره وبلاغ نفسه بطريق فهو لا يصلح بالضرورة للرياسة العامة المتضمنة لاداء جميع احكام الشريعة الى كافة الخلق في جميع الافاق والاقطار بعد النبي ص ولا يخفى ان ذلك الارسال كان بالوحي الالهي لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى والله سبحانه قد علم عدم صلوحه لذلك فالبعث اولا والعزل ثانيا لم يكن الا للتنبيه على ما ذكرناه اذ لولا ذلك لربما غفل عن حاله بعض الناس هذا ثم اعلم انه قد ذكر بعض الاصحاب ان هذه القصة يدل على فضل مولانا امير المؤمنين صلى الله عليه على موسى كليم الله ع فانه لما بعثه الله عز وجل الى فرعون الى

فرعون لتبليغ الرسالة لما اوجس في نفسه خيفة وعلل بما حكى الله سبحانه عنه اني
قتلت منهم نفسا فاخاف ان يقتلون وامير المؤمنين ع قد قتل منهم نفوسا
لا يحصى ولم يخف من عشايرهم واستاصل رجالهم وخيلهم ولم يحضر مع ذلك خيفة
ولم يبق ثاقل في الذهاب اليهم واما ابو بكر فمع نفاقه وعدم اقدامه في الحروب
لم يقع منه قتل لاحدهم ولا نكاية ولا في فاقد للقوة والحس اوقات الاقدام و
الرسم فلو لم يخف من الذهاب اليهم لم يكن عجيبا فقد ذهب الى ابناء
جنسه وشركاء نحلته فانه قد ثبت عند الشيعة عن العترة الطاهرة صلوات الله
عليهم نفاقه ونفاق صاحبه وانهما انما اظهرا الاسلام طمعا في الملك
والرياسة ويدل على ذلك ما رواه الجمهور من قول عايشة حين شكاها الى
ابيها فقال لها فعلت كنت وكنت لا والله لم يكن كذلك وذلك بعد
ما شرطت عليه صلى الله عليه واله بقولها بشرط ان لا يقول الا حقا و
لم ينكر عليها ابوها هل يجامع مثل ذلك الايمان به صلى الله عليه واله ومنها
انه طلب هو وعمر بن الخطاب احراق بيت امير المؤمنين ع وفيه امير المؤمنين
وفاطمة وابناهما صلى الله عليهم وجماعة من بني هاشم لاجل ترك مبايعة
ابي بكر ذكر الطبري في تاريخه قال اتى عمر بن الخطاب بيت علي ع فقال
والله لاحرقن عليكم او لتخرجن للبيعة وذكره الواقدي ايضا وابن خزابه
في غرره وقال ابن عبد ربه وهو من اعيان السنة فاما علي والعباس
فقعدا في بيت فاطمة وقال له ابو بكر ان ابيا فقاتلهما فاقبل بقبس
من نار على ان يضرم عليهما النار فلقيته فاطمة فقالت يا ابن الخطاب

اجئت لتحرق دارنا قال نعم ونحوه روى مصنف كتاب المحاسن على ان يضرم
[struck through] عليهما النار فلقيته فاطمة فقالت يا ابن الخطاب اجئت لتحرق دارنا قال
نعم ونحوه روى مصنف كتاب انفاس الجواهر فلينظر العاقل هل يجوز
له تقليد مثل هؤلاء وانهم قصدوا بيت النبي ص لاحراق اولاده على شيء
لا يجوز فيه هذا الانتقام مع مشاهدتهم تعظيم النبي ص لهم حتى كان ذات
يوم يخطب فعثر الحسن ع وهو طفل صغير فنزل من منبره وقطع الخطبة وحمله
على كتفه واصعده المنبر ثم اكمل الخطبة وبال الحسين ع يوما في حجره وهو
صغير فزعقوا به فقال صلى الله عليه واله لا تزرموا على ولدي بوله وقد نقل
عنه صلى الله عليه واله بين العامة والخاصة فاطمة بضعة مني من اذاها
فقد اذاني واما ما يقدح في امامة عمر فهما لا يمكن ان يحصى ولنذكر شيئا
منها منها قوله حين طلب النبي ص في مرضه دواة وكتفا ليكتب في حق علي
عليه كتابا ان نبيكم ليهجر فوقعت اللغوة فضجر النبي ص في مرضه و
قال ابعدوا منكم ذكره في صحيح مسلم ومنها ايجابه بيعة ابي بكر على جميع الخلق
ورفضه بيت النبوة وذرية الرسول ص الذين فرض الله تعالى مودتهم وتهديده
بالاحراق بالنار ومنها انه قد بلغ في قلة المعرفة انه لم يعلم ان الموت
يجوز على النبي ص ومنها انه امر برجم امراة حاملة فقال له امير المؤمنين
ان كان لك عليها سبيل فليس لك على ما في بطنها سبيل فقال لولا علي لهلك
عمر ومنها انه منع من المغالاة في المهر وقال من غالى في مهر ابنته لجعلته
في بيت المال فقالت امراة فنبهته بقوله تعالى وآتيتم احداهن قنطارا

مطاعن عمر وعليه اللعنة ٥

على جواز ذلك فقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت
ومنها انه كان يعطي من بيت المال ما لا يجوز حتى انه اعطى عائشة وحفصة
كل سنة عشرة آلاف درهم وحرم اهل البيت خمسهم وكان عليه ثمانون الف درهم
لبيت المال ومنع فاطمة صلى الله عليها ارثها ونحلتها ومنها انه عطل حد الله تعالى في المغيرة
بن شعبة لما شهد عليه بالزنا ولقن الشاهد الرابع الامتناع من الشهادة
حيث قال له اري وجه رجل لا يفضح الله به رجلا من المسلمين اتباعا للهواء فلما فعل
ذلك عاد الى الشهود فحدهم ومنها انه كان يتلون في الاحكام حتى روي عنه
انه قضى في الحد بسبعين قضية وروي بمائة قضية ومنها انه قال متعتان كانتا
على عهد رسول الله صلعم انا انهى عنهما واعاقب عليهما ومنها قضية شورى و
قد ابدع فيها امورا فانه خرج بها عن الاختيار والنص جميعا وذكر في كل واحد
منهم طعنا لا يصلح معه للامامة ومنها انه ابدع في الدين ما لا يجوز مثل
التراويح ووضع الخراج على السواد وترتيب الجزية واما ما يقدح في امامة
عثمان من المطاعن التي رواها الجمهور فمنها انه ولى امر المسلمين من لا يصلح
لذلك وظهر منه الفسق والفساد ومن لا علم له مراعاة لحرمة القرابة وعدولا
عن مراعاة حرمة الدين وقد كان عمر حذره من ذلك فاستعمل الوليد بن
عقبة حتى ظهر منه ما ظهر واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة حتى
ظهر منه اشياء منكرة وولى عبد الله بن ابي سرح مصر ومنها انه كان
يؤثر رد طريد رسول الله صلعم ومنها انه كان يؤثر اهل بيته بالاموال
العظيمة التي عدت للمسلمين واعطى مروان الف دينار ودفع الى اربعة

انفس

انفس من قريش زوجهم بناته اربعمائة الف دينار ومنها انه حمى الحمى عن المسلمين
مع ان رسول الله صلى الله عليه وآله جعلهم سواء في الماء والكلاء ومنها انه ضرب
عبد الله بن مسعود حتى كسر بعض اضلاعه ومنها انه ضرب عبد الله بن مسعود على
دفن ابي ذر اربعين سوطا ومنها انه اقدم على عمار بن ياسر بالضرب حتى حدث به
فتق ومنها انه عطل الحد الواجب على عبيد الله بن عمر بن الخطاب حيث قتل الهرمزان
مسلما وكان امير المؤمنين عم يطلبه لذلك ومنها ان الصحابة تبرؤوا منه
فانهم تركوه بعد قتله ثلاثة ايام لم يدفنوه ومنها انه لم يكن عارفا بالشرايع وتجرأ
على المخالفة لها وفي صحيح مسلم ان امرأة دخلت على زوجها فولدت بعد ستة
اشهر فذكر ذلك لعثمان فامر بها ان ترجم فدخل عليه علي فقال ان الله عز وجل
يقول وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وقال ايضا وفصاله في عامين قال فوالله
ما عند عثمان الا ان بعث اليها فرجمت الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى
ورد بان بعضها افتراء والبعض غير قادح والبعض وبلاغات الامامية
فكذب فان كتب صحابه مشحونة بذكر كل ذلك مع زيادة واما ان كونها
غير قادح وما ولا فقد ذكر في توجيهها وجوها في شرح المقاصد فلا
باس بذكرها وردها فنقول مستعينا بالله قال في رد مطاعن الاول
في توجيه منع الارث ما حاصله ان خبر الواحد قد يكون قطعي الدلالة فيجوز
تخصيص الكتاب به وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين وعن منع الفدك
اجاب بعد تسليم صحة الرواية بانه ليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل و
امرأة وان فرض عصمة المدعي والشاهد وعن قول عمر في بيعة ابي بكر انها

كانت فجأة لا عن تدبر وفي السقيفة الخلاف التي كاد يظهر عنها من عاد إلى مثل
تلك المخالفة الموجبة لتبديل الكلمة فمعلوم والجواب عن الأول أن تخصيص
الكتاب ببعض المتواتر والمشهور ممنوع كما وافق فيه أبو حنيفة وأما الخبر
الواحد فهو إذا كان مخالفا لكتاب الله تعالى فيكون مردودا لقوله صلعم إذا
روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فإن وافقه فاقبلوه وإلا
فردوه سيما إذا كان الراوي المتفرد في روايته متهما وما قيل إن ذلك
في الشهادة لا في الرواية مردود لأن الاهتمام بشأن الرواية ينبغي أن يكون
أكثر كما ذكره صاحب النقود وغيره من أن الرواية مثبتة لشرع عام
فيكون الاهتمام فيه أكثر من الشهادة وعن الثاني أن فساده واضح
لأنه قد فرض العصمة فيحصل العلم الضروري للحاكم بأن المدعي صادق
مع أن المال ثبت بشاهد ويمين وكان فدك مالا في تصرف فاطمة عم
ثم إنه يؤيد ذلك ما روي أن النبي صم استشهد على قوله في بعير لشراه من
الأعرابي فشهد له خزيمة بن ثابت فقال له النبي صم من أين علمت يا خزيمة أن
هذه الناقة لي استشهدت ابتياعي لها فقال لا ولكني علمت من حيث علمت
صدقك وعصمتك فأجاز النبي صم شهادته وحكم بقوله ومن جملة
ما يدل على عصمة فاطمة عليها السلام ما اتفق على نقله الأمة قوله صلى الله عليه وآله
من آذى فاطمة فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله تعالى فلو لا كانت صلى الله عليها
معصومة من الخطاء مبرأة من الزلل لجاز منها صلى الله عليها وقوع ما يجب فيها
بالأدب والعقوبة فلما أبطل ذلك يجب أن يكون معصومة صلى الله عليها ومن

ومن أفحش تعصبات صاحب المواقف أنه بعدما منع عصمتها عليها السلام بضعة
مني على المجاز قال وأيضا عصمة النبي قد تقدم ما فيه انتهى فلينظر العاقل إلى هذا
الأحمق المتعصب أنه يقدح في عصمة النبي صم وبضعته عليها السلام لئلا يلزم قدح في
أبي بكر فاعتبروا يا أولي الأبصار وأما الجواب عن الثالث فواضح لأن ارتكاب
هذا القدر من التطويل في مقام التأويل مما لا يصدر عن عاقل هذا
ثم إنه لم يتعرض لتوجيه تخلفه عن جيش أسامة وقد تصدى قاضي القضاة
كذلك وأنكر أولا كونه في الجيش ثم لما رأى شناعة ذلك الإنكار سلم كونه
في الجيش وقال إن الأمر لا يقتضي الفور فلا يلزم من تأخر أبي بكر عن
النفوذ أن يكون عاصيا ورده السيد رض بأن خطابه صلى الله عليه وآله
بالتنفيذ للجيش إنما قصد به الفور إما من حيث مقتضى الأمر على مذهب
من يرى ذلك لغة وإما شرعا من حيث وجدنا جميع الأمة من لدن الصحابة
إلى هذا الوقت يحملون أوامره على الفور ويطلبون في تراخيها الأدلة
على أن في قوله صلى الله عليه وآله لأسامة لم تأخرت عن المسير أوضح دليلا
على أن الأمر للفور وكذا في جواب أسامة لم أكن لأسأل عنك الركب
ثم اعترض على القاضي بعد تسليم كون الأمر للسعة والتراخي أن عدم
نفوذ أبي بكر بعد رحلته صلى الله عليه وآله ومقامه بالمدينة معصية
فأجاب بأن الخطاب ح متوجه إليه فهو مستثنى من الجملة ويتوجه عليه
أن كون خطاب واحد متوجها إلى الأئمة تارة وإلى الأمة أخرى غير
معقول لأنه إما أن يكون العنوان الملحوظ في الخطاب صادقا على جميع الأمة

منافيا لها تارة ومختصا بالامة اخرى ويكون المراد باللفظ ذلك المعنى الواحد
في الحالين والمعقول من كلامه صلى الله عليه وآله في تلك الواقعة ليس فيه ما
ينافي ذلك ولو سلم توجه الخطاب اليه فلا يستلزم خروجه منه بوجه من
الوجوه ثم قال القاضي امره صلى الله عليه وآله لا بد ان يكون مشروطا بمصلحة
فيجوز لابي بكر تخصيص عموم قوله انفذوا جيش اسامة بمصلحة تقتضي التخلف ظنية
في عدم نفوذه بنفسه ورده السيد قدس سره بان اطلاق الامر يمنع من
اثبات الشرط وانما يثبت من الشروط ما يقتضي الدليل اثباتها من التمكن
والقدرة انتهى ولا يخفى ان حاصل التكليف على ما ذكره القاضي يرجع الى
ايجاب النفوذ حتى تظهر المصلحة في خلافه والتخريج انما يجوز اذا ظن تاخر ظهور
المصلحة وسعة الوقت والا فلا يجوز ذلك ولو قال ان الوقت فيما بين الامر وظهور
المصلحة لم يتسع للعمل فهو قول بان الشارع امر بفعل وقيده بوقت لا يسعه و
بطلانه مسلم واما عند المعتزلة فلعدم تجويزهم التكليف بالمحال واما عند
الاشاعرة فلانهم وان جوزوا التكليف بالمحال الا انهم لا يقولون بوقوعه
وقيل يجوز تخصيص عمومات النصوص بالقياس الجلي وفيه مع انه قد انكره
جماعة من علماء الاصول تخصيص النص بالقياس مطلقا ومنهم المحاسني شيخ
القاضي انه يجب ان يكون المصلحة التي اعتبرها ابو بكر موجودة في زمن النبي
في جماعة من تخلف عن الجهاد في ذلك الوقت ان لم يكن معذورا الا لامور
معدودة من العرج والمرض وغير ذلك ولم يكن شيء من ذلك في ابي بكر وله
صاحبه ولم يتحقق تخلف عن الجهاد بحيث يحصل بسببه تخلفه الا نفي عليه

تخلفه

تخلفه وسوء صنيعه ولا نص ولا اجماع على اعتبار مصلحة في هذا الباب يمكن
تحققها في ابي بكر على ان القياس ان كان لاخراج ابي بكر من الجملة في اول الامر
فيلزم جواز الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرط التكليف وهو باطل وان كان لاخراجه
ثانيا بعد انقضاء الامر اليه فيلزم ان ذلك يكون نسخا في بعض افراد العام لان الحكم
غير مقيد بوقت وشرط وقد كان ثابتا اولا والنسخ بالقياس غير جائز ثم قال القاضي
امره صلى الله عليه وآله مما يتعلق بمصالح الدنيا لا يجب ان يكون لوحي بل يكون عن اجتهاد واذ
يجوز ان يخالف بعد وفاته ورده السيد قدس سره بان حروبه لم يكن مما يختص
بمصالح الدنيا فلا يجوز فيه الاجتهاد ولو جاز لما ساغت مخالفته بعد وفاته كما
لا يسوغ في حياته انتهى ومما يدل على عدم جواز الاجتهاد له قوله تعالى وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فلو كان قوله باجتهاد لما صح الحصر وقيل لو كان
متعبدا بالاجتهاد بالوحي كان قوله عن الوحي وفيه اولا ما قاله البيضاوي
من ان ذلك انما يكون بالوحي لا الوحي وثانيا ان القاضي اعترف بان احدهما غير
الاخر ويرد عليه ايضا ايراد يظهر بالبحث تامل وقيل ابو بكر كان مامورا بالنفوذ
مع التمكن وقد عدم التمكن لانه تحمل اعباء الامامة فيلزم التمكن ويا بعد
فان الامر الى امتثال امره صلى الله عليه وآله اقرب منهم اليه من دون تحمل تلك الاعباء وقع
في رد مطاعن الثاني في توجيه شكه في موت النبي صلى الله عليه وآله ان ذلك كان لتشويش
البال والذهول عن جليات لفرط المحبة او لانه فهم من قوله تعالى هو الذي
ارسل الهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون وقوله تعالى
ليستخلفنهم في الارض انه يبقى الى تمام هذه الامور في توجيه احكام الله

ع

رسوله

مثل منع المغالاة في المهر ورجم الحامل وغير ذلك الجواب بعد تسليم القضية و
علمه بالحمل والجنون وشبهه على وجه التحريم ان الخطاء في مثله واكثر لا ينافي الاجتهاد
ولا يقدح في الامامة والاعتراف بالنقصان هضم للنفس ودليل على الكمال وعن
عن تصرفه في بيت المال بغير حق انه محض افتراء وعن منع المتعتين وجهه على خفي لعله
ان هذه مسائل اجتهادية وقد ثبت نسخ متعة النساء بالاثار المشهورة عن جماعة
من الصحابة على ما روى محمد بن الحنفية عن علي ع ثم قال وقال جابر ما خرج
ابن عباس من الدنيا حتى رجع عن المتعة والجواب عن الاول انه لو كان لعمر شغل بتجهيز
النبي ص لما ترك تجهيزه ودفنه وتعرضه باشتغاله عن ذلك باخذ البيعة لابي بكر و
اما قوله او لا تدرونهم آه يغني عن الجواب لانه لا يتوجه ما احتج به ابو بكر من قوله
تعالى انك ميت وانهم ميتون وايضا فكيف لم يقل في حال مرض الرسول ع
وقد راى من جزع اهله واصحابه وخوفهم على موته وبرد عليه ان اراد اخ
يظهر بادنى تامل فتامل والذي يخطر بالبال ان ذلك الانكار فما هذا الجزع
والهلع وقد امنكم الله تعالى موته بكذا وكذا ومن وجه كنا مثلا انما يكون لفرط
رغبته وشوقه بموت النبي ص وعن الثاني انه تقدم غير مرة عدم جواز الاجتهاد
على الامام لانه لا يحصل الجزم بان ما يقوله من عند الله تعالى لجواز ان يكون
برايه والامام يجب ان يكون مخبرا عن الله تعالى وايضا المجتهد قد يخطي كما عرفته
وقد بينا انه لا يجوز على الامام الخطاء ثم ادعاء عدم علم عمر بالحمل والجنون
يوجب اما الجهل الصرف واستخفافه بالاحكام الشرعية ولقد انصف
في ذلك القاضي الارموي في كتاب الاربعين وهو من فحول علمائهم حيث قال لا نقل عن التقصير

من حالها ولم يعلم كونها حاملا فلما نبهته على ذلك ترك رجمها لان ذلك يقتضي ان
عمر ما كان محتاطا في سفك الدماء وهو شر من الاول انتهى وقد جما يدل على ان نهيه
المغالاة ما كان على وجه التحريم وقوله من غالى في مهر ابنته جعلته في بيت المال ثم فهضم
النفس دليل على الكمال لو كان مع الكمال وعن الثالث ان روايات افراطه
في حق بعض الزوجات باضعاف ما قرره النبي ص وتفريطه في حق اهل البيت
باخذ خمسهم متواترة بين العامة والخاصة فردها لا يعتد الا عن محض التعصب
والعناد يشهد بذلك التفحص في التواريخ والاخبار وعن الرابع ان كلامه
الخبر المروي عن عمر من قوله متعتان كانتا على عهد رسول الله ص وانا انهى
عنهما واعاقب عليهما يبطل هذا التاويل اذ على هذا ينبغي ان يضاف النهي
الى النبي ص ويؤيد ذلك قول امير المؤمنين عليه السلام لولا ما سبق به ابن
الخطاب ما زنا الا شقي وقد افتى بها جماعة من الصحابة والتابعين كعبد الله
ابن عباس وعبد الله بن مسعود وجابر بن عبد الله الانصاري وسلمة
ابن الاكوع وابي سعيد الخدري وسعيد بن جبير وابن جريج ومجاهد واما
سادة اهل البيت صلى الله عليهم وعلمائهم فامرهم واضح في الفتيا و
القول بان جابر وغيره من اكابر الصحابة لم يبلغهم النسخ الى زمان عمر بن
الخطاب ظاهر الفساد وهل يقول عاقل بان رسول الله ص سمع مناديه
ينادي باباحة المتعة بين الناس على ما دل عليه ما روي عن جابر بن عبد الله
ابن سلمة بن الاكوع وينطق هو بالاباحة ويتلو الاية الدالة على حلها
ثم لما نسخ يخفيه عن طائفة من اصحابه ولا يعلن به بحيث لا يبلغ مناديه

مع شدة ملازمته للرسول صلعم ثم الباعث له على منع متعة النساء كما يدل خبر
على ما روي عن جابر في حديث القصة بن سلمة بن الاكوع وينطق هو بالاباحة ويتلو الآية
التي تدل على حلها ثم لما نسخ بحضرة من طائفة من اصحابه ولا يعلم به بحيث لا يبلغ
محدثوهم ومؤرخوهم وعلى منع متعة الحج ما ذكره عمر بن الخطاب واستاذي
مد ظله الى يوم التنادي في شرح الكافي حيث قال والظن ان الباعث له على ذلك
الانكار احياء السنن الجاهلية فقد روى مسلم عن عبد الله بن طاوس عن ابيه
عن ابن عباس قال كانوا يرون العمرة لمن اعتمر قدم النبي صلعم واصحابه صبيحة
في اشهر الحج من افجر الفجور ويجعلون المحرم صفر ويقولون اذا برأ الدبر وعفا
الاثر وانسلخ صفر حلت العمرة لمن اعتمر قدم النبي صلعم واصحابه صبيحة رابعة مهلين
بالحج فامرهم ان يجعلوها عمرة فتعاظم ذلك عندهم فقالوا يا رسول الله اي الحل
قال الحل كله ثم قال مد ظله السامي ورواه البخاري ايضا بعينه وابو داود والنسائي
بغير يسير واورده في جامع الاصول وقال واخرج ابو داود في رواية اخرى انه
قال والله ما اعمر رسول الله صلعم عائشة في ذي الحجة الا ليقطع بذلك امر اهل
الشرك فان هذا الحي من قريش ومن دان دينهم كانوا يقولون اذا برأ الدبر
وعفا الاثر وانسلخ صفر حلت العمرة لمن اعتمر ورد كما يرد على حكاية الشورى
بان الامور الظاهرة لا يجوز ان يعترض عليها باخبار احاد غير صحيحة والامر في الشورى
ظاهر وهو ان الجماعة دخل فيها بالرضا الى ان قال ولذلك جعلنا دخول امير المؤمنين
في الشورى احد ما يعتمد عليه في ان لا نص يدل على انه المختص بالامامة ولو كان لبطل احتجاجه
بذلك لان الحال حال مناظرة ولم يكن الامر مستقرا لواحد ولا يمكن ان يتعلق
بالتقية انتهى والجواب ان الذي يشتبه من ترتيب العدد واتفاقه واختلافه

يدل على بطلان مذهب اصحاب الاختيار في عقد العاقدين للامامة وانه يتم بعقد
واحد او اثنين برضا او بغيره ومن العجب انه وصف كل واحد منهم بوصف زعم انه يمنع من الامامة
ثم جعل الامر فيهم لهذه الصفات روى الواقدي باسناده عن ابن عباس قال قال
عمر لا ادري ما اصنع بامة محمد صلعم وذلك قبل ان يطعن فقلت فلم تهتم وانت تجد من
تستخلفه عليهم قال اصاحبكم يعني عليا قلت نعم والله هو لها اهل في قرابته من رسول الله صلعم
وصهره وسابقته وبلائه فقال عمر ان فيه بطالة وفكاهة فقلت اين انت عن طلحة قال
فاين الزهو والنخوة قلت عبد الرحمن قال رجل صالح على ضعف فيه قلت فسعد قال
صاحب مقنب وقتال قلت فالزبير قال العصوب شحيح قلت فعثمان قال لو وليها لحمل بني
ابي معيط على رقاب الناس ولو فعلها لقتلوه ونظير ذلك روايات اخر مذكورة
في كتبهم فقد وصف كل واحد من القوم كما ترى بوصف قبيح يمنع من الامامة
ثم جعلها في جملتهم ولا ريب ان تلك الاوصاف ان كان مانعا بالانفراد فهو مانع
مع الاجتماع مع انه وصف امير المؤمنين صلعم بما لا يليق بجناب عزته ولا ادقاه حلق
قط عليه وهو صلى الله عليه وآله معروف بضده من الركانة والبعد عن المزاح و
الفكاهة وكيف يظن ذلك وقد روي عن ابن عباس انه قال كان امير المؤمنين
اذا طرق هنا ان نبتدئه بالكلام وهذا لا يكون الا من شدة التوقر وما
يخالف الدعابة والفكاهة هذا وقال في رد مطاعن عثمان ان بعض هذه الامور
مما لا يقدح في امامته كظهور الفسق والفحشاء منه ولا بعض البلاد الغزل عند
تحقق الفسق وبعضها افتراء او اجتهاد يا مفوض عنه الى راي الامام كالتاديب والتعزير
ودرء الحد والقصاص بالشبهات والتاويلات وبعضها كان باذن النبي صلعم وكره

[illegible]

الحكم بن العاص على ما روي انه ذكر ذلك لابي بكر وعمر فقالا انك شاهد واحد
فلما آل الامر اليه حكم بعلمه واما حديث خذلان الصحابة اياه وتركهم دفنه فمن عجيب
عنده فلو صح كان قدحا فيهم لا فيه انتهى والجواب ان الاعتذار في من ولاه من الفسقة
بانه لم يكن عالما بذلك من حالهم قبلها وانما تجدد فعلهم ليس بشيء لانه لم يولهم
الا وحالهم مشهورة ولم يختلف اثنان في ان الوليد بن عقبة كان من سفه
وعادته للمعروف قد شرب الخمر والاستخفاف بالدين وكيف يخفى على عثمان وهو
قريبه ولصيقه مما لا يخفى على الاباعد واما نسبة بعض المطاعن الى الاقتراح
بلا حجة اذ الاخبار والآثار مشحونة بذكرها واتفق العامة والخاصة نسبة
بعض المطاعن الى الافتراء على قبحها واما حكاية الاجتهاد فقد عرفت ما فيه
ثم واما ما ذكره من اذن الرسول صلى الله عليه وآله في رد الحكم فشيء اخرجه قاضي القضاة
وما رواه الناس كلهم بخلاف ذلك فقد روى الواقدي من طرق مختلفة وغيره
ان الحكم لما قدم المدينة بعد الفتح اخرجه النبي صلى الله عليه وآله الى الطائف فجاء به عثمان
فكلم فيه كان من ابي بكر مثل ذلك ثم كان من عمر مثل ذلك فلما كان عثمان
ادخله واكرمه فمشى في ذلك علي عليه السلام والزبير وطلحة وسعد وعبد الرحمن بن عوف وعمار
بن ياسر حتى دخلوا على عثمان فقالوا انك قد ادخلت هؤلاء القوم يعنون الحكم
ومن معه وقد كان النبي صلى الله عليه وآله اخرجهم وابو بكر وعمر انا نذكرك الله والاسلام
فان لك معادا ومنقلبا فقال ان قرابتهم مني حيث تعلمون وقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله
حين كلمته اطمعني في ان ياذن له ولن يضركم مكانهم شيئا وفي الناس من هو شر منهم
فقال علي عليه السلام لا احد شر منه ولا منهم ثم قال علي عليه السلام هل تعلم عمر قال والله ليحملن بني ابي معيط

على رقاب الناس والله لئن فعل ليقتلنه قال فقال عثمان ما كان منكم احد يكون بينه
وبينه من القرابة ما بيني وبينه وينال من المقدرة ما انال الا ادخله وفي الناس
من هو شر منه فقال فغضب علي عليه السلام وقام ثم خرجوا من عنده وهذا كما ترى خارج
عما ادعاه فانه ادعى ان الرسول صلى الله عليه وآله اطمعه في الاذن ثم صرح بان تغاضيه فيه للقرابة
وهي الموجبة لرده ومخالفة الرسول صلى الله عليه وآله وقد روي من طرق مختلفة ان عثمان
لما كلم ابا بكر وعمر في ذلك اغلظا له وزبراه وقال له عمر يخرجه رسول الله صلى الله عليه وآله
وتامرني ان ادخله والله لو ادخلته لم آمن ان يقول قائل غير عهد رسول الله صلى الله عليه وآله
الحان قال واياك يا ابن عفان ان تعاودني فيه بعد اليوم فلم لم يعتل عثمان
في جواب هذا التعنيف والتوبيخ من ابي بكر وعمر ان عندي عهدا من الرسول صلى الله عليه وآله
لا استحق معه عتابا واما قوله ان ابا بكر وعمر لم يقبلا قوله لانه شاهد
واحد فيا عجبا لانه لم يشهد بشيء في باب الحكم ثم ليس هذا من الباب الذي
يحتاج فيه الى الشاهدين وكيف يجوز ان يجري ابو بكر وعمر مجرى الحقوق
ما ليس منها واما قوله في رد حديث الخذلان من ان ذلك ان صح فقدح في
الصحابة فليس بشيء لانه لا يجوز ان يمنع اهل المدينة وفيها وجوه من الصحابة
من دفنه والصلوة عليه الا الاعتقاد قبيح فيه وهذا طعن لا شبهة فيه
والقول بعدم صحة الرواية مع كثرة طرقها بحيث كاد ان يكون متواترا لا يلتفت
اليه ثم الامام عند اهل السنة عمر لتفويض ابي بكر الامر اليه واجماع الامة عليه
اما حكاية التفويض فهو فرع ثبوت امامة ابي بكر وقد عرفته واما الاجماع فقد
ابطلناه لان جميع ما ذكرنا في الاجماع على خلافة ابي بكر يجري في هذا الاجماع

ثم عثمان لان عمر جعل الامر شورى بين ستة هم علي صلوات الله عليه وطلحة و
زبير وعثمان وعبد الرحمن وسعد جعل الامر اولا الى الستة ثم الى اربعة منهم
ثم الى ثلثة ثم الى اثنين فاتفق ان يجتمع علي وعثمان فالقول قولهما والا وان صار ثلثة
وثلثة فالقول للذين فيهم عبد الرحمن وامر بقتل من يخالف الاربعة منهم والاثنين
اللذين فيهم عبد الرحمن وامر بضرب اعناقهم ان تأخروا عن البيعة فوق ثلثة ايام و
وقع الاتفاق على عثمان اما قصة شورى فجمع ما فيها من ابداع امور خارجة
عن الاختيار الذي سلكهم في الامامة والنص وجعل الاولين وصف كل
واحد منهم بوصف قبيح زعم انه يمنع من الامامة والحصر في الستة ثم تعيين
من اختاره عبد الرحمن لعلمه بانه لا يعدل بالامر عن حبيبه وابن عمه عثمان و
الامر بضرب الاعناق من خالف ومن تأخر عن البيعة فوق ثلثة ايام ومن المعلوم
انهم لا يستحقون ذلك بذلك لانه ربما طال الزمان للاجتهاد بحسب ما يعرض
فيه من العوارض وغير ذلك مما لا يخفى يتوقف على ثبوت خلافة عمر وقد عرفت
بطلانه واما حكاية الاتفاق على عثمان فهو بديهية وقد انطق الله تعالى
رواة العامة وثقاتهم بما يدل على بطلانه وهو اكثر من ان يحصى منها
ما رواه البلاذري في تاريخه عن ابن الكلبي عن ابيه عن ابي مخنف
في اسناد له ان عليا عليه السلم مغضبا فلحقه لما بايع عبد الرحمن عثمان
كان قائما فقعد فقال له عبد الرحمن بايع والا اضرب عنقك ولم
يكن يومئذ مع احد سيف غيره فخرج علي عليه السلم مغضبا فلحقه اصحاب الشورى
فقالوا بايع والا جاهدناك فاقبل معهم يمشي حتى بايع عثمان فلينظر العاقل

ان اي رضا ههنا واي اتفاق ثم علي عليه السلم لاجماع اهل الحل والعقد على
مبايعته ورضا بعينه ثم الامر الى الحسن عليه السلم وبعد ستة اشهر من بيعته سلم
الامر لمعاوية تسكينا للفتنة فانقلبت الامامة الى الملك والسلطنة واما
عندنا معاشر الامامية فالامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله
بلا فصل امير المؤمنين علي بن ابي طالب صلى الله عليه ثم ابنه الحسن صلوات الله عليه
ثم اخوه الحسين صلوات الله عليه ثم ابنه علي زين العابدين صلوات الله عليه
ثم ابنه محمد الباقر صلوات الله عليه ثم ابنه جعفر الصادق صلوات الله عليه
ثم ابنه موسى الكاظم صلوات الله عليه ثم ابنه علي الرضا صلوات الله عليه
ثم ابنه محمد الجواد صلوات الله عليه ثم ابنه علي النقي صلوات الله عليه
ثم ابنه الحسن العسكري صلوات الله عليه ثم ابنه المهدي الهادي المنتظر
القائم الغائب عن الابصار وهو الذي يملأ الدنيا قسطا وعدلا بعد
ما ملئت ظلما وجورا اما الدليل على امامة امير المؤمنين صلى الله عليه
بعد النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل فقد مر بعض من بعض الادلة القاطعة
ولا بأس بان يذكر بعضا اخر منها ارغاما لانف الجاحدين فمنها قوله تعالى ومن
الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله قال الثعلبي رواه ابن عباس
انها نزلت في علي صلى الله عليه لما هرب النبي صلى الله عليه وآله
من المشركين الى الغار خلفه لقضاء دينه ورد ودايعه فبات على
فراشه واحاط المشركون بالدار فاوحى الله تعالى الى جبرئيل
وميكائيل اني قد آخيت بينكما وجعلت عمر احدكما اطول من عمر الآخر

فايكما يؤثر صاحبه بالحيوة فاختار كل منهما الحيوة فاوحى الله تعالى
اليهما الا كنتما مثل علي بن ابي طالب آخيت بينه وبين رسولي فبات
على فراشه يفديه بنفسه ويؤثره بالحيوة اهبطا الى الارض فاحفظاه
من عدوه فنزلا وكان جبرئيل عليه السلام عند راسه وميكائيل عليه السلام عند
رجليه فقال جبرئيل عليه السلام بخ بخ من مثلك يا ابن ابي طالب يباهي الله
تعالى بك الملائكة وقد رواه فخر الدين الرازي ونظام الدين النيشابوري
ووجه الدلالة قول جبرئيل عليه السلام فانه يدل على انتفاء المثل له في العالم
ولا امثل في اصحاب النبي صلى الله عليه واله وقبح تفضيل المفضول ومنها
اية المباهلة اجمع المفسرون مخالفوهم وموافقوهم على ان ابناءنا اشارة
الى الحسن والحسين صلوات الله عليهما ونساءنا اشارة الى فاطمة
صلوات الله عليها وانفسنا اشارة الى علي صلى الله عليه ولان الدعاء
لا يتعلق بالداعي ولو كان المراد غير امير المؤمنين صلى الله عليه
لاخرجه معه صلى الله عليه واله الى المباهلة ويدل عليه ما رواه مسلم
في صحيحه عن ابي سعيد الخدري قال امر معاوية عليه اللعنة سعدا ان يسب
عليا صلى الله عليه فابى وقال ما يمنعني من شتمه الا ما نزل ثم تلا هذه
الاية ويؤيده ما رواه صاحب الوسيلة في المجلد الخامس عن عائشة
قالت لما ذكر النبي صلى الله عليه واله فضل بعض اصحابه لم يقل في
علي عليه السلام شيئا فقيل له في ذلك فقال علي نفسي فهل رايت احدا

يقول في نفسه شيئا ومما اورده الجمهور ايضا انه صلى الله عليه واله
سئل عن بعضهم فقال فيه فقيل له فعلي عليه السلام فقال انما سألتني عن
الناس ولم تسألني عن نفسي هذا فجعله الله تعالى نفس محمد صلى الله عليه واله
والمراد المساواة فيما يمكن المساواة فيه من الفضائل والكمالات لان اقرب
المجازات الى الحقيقة يحمل عليها عند تعذر الحقيقة على ما هو المقرر
في الاصول ومساوي الاكمل والاولى بالتصرف اكمل واولى بالتصرف ومنها
قوله تعالى سيجعل لهم الرحمن ودا روى الجمهور عن ابن عباس انها نزلت
في امير المؤمنين علي ابن ابي طالب عليه السلام قال الود المحبة في قلوب المؤمنين
ووجه الدلالة ان ايقاع الله تعالى محبته في قلوب المؤمنين وذكره في مقام
الامتنان يدل على كونه معصوما واتفقت الامة على ان غيره من الثلاثة
لم يكن معصوما فيتعين وجوب عصمة الامام تم المطلوب وهذه الرواية
مذكورة في تفسير الرازي والنيشابوري وفي كتاب الصواعق لابن حجر
المتاخر ومنها قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد وقال فخر الدين
الرازي وذكروا ههنا اقوالا الى ان قال والثالث المنذر النبي والهادي
علي قال ابن عباس وضع رسول الله صلى الله عليه واله يده على صدره فقال انا
المنذر واوما الى منكب علي فقال انت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون
بعدي انتهى وقد كتب ابن عقدة كتابا في هذه الاية وروايات نزولها
في شان امير المؤمنين صلى الله عليه ورواه الثعلبي في تفسيره مسندا عن ابن
عباس يعني ما ذكره الرازي ومسنده ايضا الى امير المؤمنين صلى الله عليه

وروى ابن شيرويه الديلمي في كتاب فردوس الاخبار عن النبي صلى الله عليه واله
قال انا المنذر وعلي الهادي وبك يا علي يهتدي المهتدون من بعدي وجه
الدلالة ان قوله صلى الله عليه واله انا الهادي الى اخره يدل على الحصر في
من اصحابه صلى الله عليه واله سيما مع خصوصيته وقوعه مقابل النبي
صلى الله عليه واله سيما مع خصوصيته في ان احدهما بالانذار والاخر بالهداية
ومنها قوله تعالى السابقون السابقون اولئك المقربون روى الجمهور عن
ابن عباس قال سابق هذه الامة علي بن ابي طالب صلى الله عليه واما قول
بعض النواصب ان ايمان امير المؤمنين صلوات الله عليه لم يقع على وجه المعرفة و
انما كان على وجه التقليد فانه صلوات الله عليه كان في تلك الحال ابن سبع سنين
فيندفع اولا انه يخالف المشهور فان جمهور الروايات جاءت بانه عم قبض وله خمس
وستون سنة وجاء في بعضها ان سنه صلى الله عليه واله كان عند وفاته
ثلثا وستين سنة وقد صح ان امير المؤمنين صحب رسول الله صلى الله عليه واله
ثلث وعشرين سنة ثلث عشرة قبل الهجرة وعشرا بعدها وعاش بعده صلى الله عليه
ثلثين سنة وكانت وفاته صلى الله عليه واله في سنة اربعين من الهجرة
فكانت سنه صلى الله عليه واله عند مبعث النبي صلى الله عليه واله
اثنى عشرة سنة او عشر سنين وقد تواتر عنه صلى الله عليه واله
معنى قوله لقد صلت الملائكة علي وعلى علي سبع سنين وذلك
انه لم يكن من الرجال احد يصلي غيري وغيره واما ثانيا
فانه في الحقيقة اعتراض على رسول الله صلى الله عليه واله

فانه تواتر عند العامة والخاصة ان النبي صلى الله عليه واله
سمى ايمانه صلى الله عليه واله ايمانا واسلاما وما وقع من
الصبيان على وجه التلقين لا يسمى على الاطلاق ايمانا واسلاما
واذا ضممت قوله تعالى وما ينطق عن الهوى يؤول الاعتراض الى الله تعالى
ومنها قوله تعالى اجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام الى قوله تعالى
ان الله عنده اجر عظيم روى الجمهور في الجمع بين الصحاح الست
انها نزلت في علي ابن ابي طالب صلوات الله عليه لما افتخر طلحة بن شيبة
والعباس فقال طلحة انا اولى بالبيت لان المفتاح بيدي فقال
العباس انا اولى انا صاحب السقاية فقال علي صلى الله عليه انا اول
الناس ايمانا واكثرهم جهادا فانزل الله تعالى هذه الاية وتبين ان
الاولى بذلك علي صلى الله عليه لا غيره والاولى بالبيت من الكل افضل
من الكل واولى بالامامة ومنها اية المناجاة لم يفعلها غير علي
صلى الله عليه وقد صحت الرواية عن ابن عمر انه قال كان لعلي ثلاثة
لو كانت لي واحدة منها لكان احب الي من حمر النعم تزويجه بفاطمة
صلى الله عليها واعطاه الراية يوم خيبر واية النجوى وجه الدلالة
انه سبق اصحاب رسول الله صلى الله عليه واله الى العمل بمضمون
اية المناجاة وبعد عملها نسخ عنهم فيكون نزولها بيانا لافضليته
عليهم ومسارعته الى قبول اوامر الله تعالى وقد كابر القاضي عبد
الجبار في هذا المقام فقال هذا لا يدل على افضليته على لان لو

لعله لم يتسع للعمل بها انتهى ولا يخفى ما فيه لاتفاق الاصوليين
سوى من جوز التكليف بما لا يطاق لا يقول به قوم ويدفع هذا الاحتمال
على انه تعالى لا يجوز ان يكلف العبد باتيانه لفعل في زمان يقصر عن فعله فيه ومن
جوز التكليف بما لا يطاق لا يقول به قوم ويدفع هذا الاحتمال ايضا ما رواه الحافظ
ابو نعيم عن ابن عباس قال ان الله تعالى حرم كلام الرسول الا بتقديم الصدقة و
بخلوا ان يتصدقوا قبل كلامه وتصدق علي عليه السلام ولم يفعل ذلك احد من المسلمين
وكذا بعده قوله تعالى فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم فتفطن ومنها سورة هل اتى
قال الرازي في تفسيره ان الواحدي من اصحابنا ذكر في كتاب البسيط انها نزلت في
علي ع وقال صاحب الكشاف روي عن ابن عباس ان الحسن والحسين عليهما السلام
مرضا فعادهما رسول الله ص وعامة العرب فنذر علي عليه السلام صوم ثلثة ايام
وكذا امهما فاطمة ع وخادمهم فضة لئن برءا فبرءا وليس عند آل محمد عليهم السلام
قليل ولا كثير فاستقرض امير المؤمنين ثلثة اصوع من شعير وطحنت فاطمة منها
صاعا فخبزته ثلثة اخباز لكل واحد قرصا وصلى علي ع المغرب فلما اتى المنزل
فوضع الطعام بين يديه للافطار اتاهم مسكين وسألهم فاعطاه كل منهم
قوته ومكثوا يومهم وليلتهم لم يذوقوا شيئا ثم صاموا اليوم الثاني فخبزت

اليوم م

فاطمة عليها السلام صاعا آخر فلما قدم بين ايديهم للافطار اتاهم
يتيم وسألهم القوت فاعطاه كل واحد منهم بقوته فلما كان
يوم الثالث من صومهم وقدم الطعام للافطار اتاهم اسير و
سألهم القوت فاعطاه كل واحد منهم بقوته ولم يذوقوا في ايام

فجز

٢٣٥

الثلثة سوى الماء فرآهم النبي صلى الله عليه وآله في اليوم الرابع وهم
يرتعشون من الجوع وفاطمة صلوات الله عليها قد التصق بطنها بظهرها من شدة
الجوع وغارت عيناها فقال واغوثاه بالله اهل بيت محمد يموتون من الجوع
فهبط جبرئيل عليه السلام فقال خذها هناك الله تعالى بها في اهل بيتك فاقرأه السورة ذلك
اليوم الاية مع اخباره تعالى اياهم عليهم السلام بذلك ومنها قوله تعالى هو الذي
ايدك بنصره وبالمؤمنين عن ابي هريرة قال مكتوب على العرش
لا اله الا هو وحده لا شريك له محمد عبدي ورسولي ايدته بعلي بن ابي طالب
فان في كتابة اسمه عليه السلام بوصف تأييده النبي صلى الله عليه وآله على العرش
الاعظم في ازل الآزال دلالة له على الافضلية ومنها قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه اذلة على المؤمنين اعزة
على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم روى الثعلبي
انها نزلت في علي ع وقد قال ع يوم البصرة والله ما قوتل بهذه الاية حتى اليوم
والمراد بالارتداد هو الذي وقع من الخوارج ومحاربيه يوم الجمل وصفين ولان
المحارب الذي فعله ع كان محل اللوم فان الخوارج كلهم اهل القران وعائشة وزبير
ومعاوية واصحابهم وغيرهم خالفوا المؤمنين فكان مظنة اللوم ولكن لما كان هو ع ومحاربوه
يخافون لومة لائم لانهم كانوا على الحق فلا يحبون غير الله مع صغر نفوسهم
وتواضعهم مشهور ولانه الذي ثبت محبة الله له ومحبته لله تعالى وتوليته لما
في صحيحي البخاري ومسلم وغيرهما ان النبي ص قال يوم خيبر لاعطين الراية غدا
رجلا يفتح الله على يديه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله الحديث وهذه القصة

فهل يشك عاقل ان هذا الاعطاء اجمعين خاز افواجهم اهل
وقد يستدل للفضل بالفضل الاجتماعي الاخص الحاصل لهم اهل البيت
على عصمتهم وطهارتهم بقوله تعالى انما م م

كالصريح في عدم وجود هذا الوصف في ذلك الزمان في غيره وبعض قصة
الطير وما رواه الخوارزمي عن عايشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وآله
وهو في بيتي لما حضره الموت ادعوا لي حبيبي فدعوت ابا بكر فنظر اليه رسول الله
ثم وضع راسه ثم قال ادعوا لي حبيبي فقلت ويلكم ادعوا له عليا فوالله
ما يريد غيره فلما رآه فرج الثوب الذي كان عليه ثم ادخله فيه فلم يزل محتضنه
حتى قبض ويده عليه وما رواه الترمذي عن عايشة ايضا انها سئلت اي الناس احب
الى رسول الله صلى الله عليه وآله قالت فاطمة قيل من الرجال قالت زوجها
ولا يخفى ان محبة الرسول صلى الله عليه وآله ليست عن هوى نفسه بل
انما هي عن حب الله سبحانه واذا كان كذلك كان امير المؤمنين احب الناس
الى الله سبحانه ويزيده بيانا ما نقله السيوطي في ذخاير العقبى عن ابي الخير القزويني
انه اخرج في كتابه عن ابن عباس ان عليا عم دخل النبي صم فقام اليه وعانقه وقبل
بين عينيه فقال له العباس اتحب هذا يا رسول الله فقال يا عم والله لله اشد
حبا له مني ومقتضى الاحبية لله ورسوله ان يكون افضل الناس
بان يقتدى به ويؤتم به ومنها ما رواه احمد بن مردويه باسناده الى ابي ذر قال
على رسول الله صم فقلنا من احب اصحابك اليك فان كان امر كنا معه وان كانت نائبة
كنا من دونه قال هذا علي اقدمكم سلما واسلاما ومنها ما رواه جماعة منهم
ابن المغازلي الشافعي باسناده عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال
لكل نبي وصي ووارث وان وصيي ووارثي علي ابن ابي طالب ورواه الخوارزمي باسناده
عنه صم انه قال لكل نبي وصي ووارث وان عليا وصيي ووارثي

وجه الدلالة

وجه الدلالة ان الوصاية هي النيابة عن الشخص في ولاية كانت
على غيره والتصرف فيما له التصرف فيه من الاموال والنبي
صلى الله عليه وآله له الولاية العامة على كل احد وشانه
الهداية والارشاد وتثبيت الناس على جادة الصواب
والسداد فوصيه من ينوب عنه في ذلك فيكون اماما بعده
واما الوصاية في التصرف في مال خلفهم فلا يجوز عند الخصم
بناء على ما اختلقه اماهم من ان الانبياء لا يورثون وكذا
الوراثة ليس المراد بها وراثة المال فهي وراثة العلم والحكمة
ومما يشيد بنيان ما ذكرناه ما رواه ابن المغازلي باسناده
عنه صلى الله عليه وآله قال اتاني جبرئيل انفا فقال تختموا
بالعقيق فانه اول حجر شهد لله بالوحدانية ولي بالنبوة
ولعلي بالوصية ولولده بالامامة ولشيعته بالجنة فان في ارداف
وصايته صلى الله عليه باثبات الامامة لولده عليهم السلام تنصيص على
ان المراد بالوصاية ما ذكرناه سيما ذكره بعد ما هو من اصول الدين من التوحيد
والنبوة ويؤيده ما رواه الحافظ ابو بكر بن مردويه باسناده عن سلمان
رضي الله عنه قال قلت يا رسول الله لكل نبي وصي فمن وصيك
فسكت عني فلما كان بعد رآني فقال يا سلمان فاسرعت اليه
وقلت لبيك قال تعلم من وصي موسى قلت نعم يوشع بن نون قال
لم قلت لانه كان اعلمهم يومئذ قال فان وصيي موضع سري وخير من

انزل بعدی ینجز عدتی ویقضی دینی علی بن ابی طالب وفیه شاهد اخر وهو
انه یدل علی ان الامام یجب ان یکون اعلم الناس وان امیر المؤمنین
صلی الله علیه واله کان اعلم الناس بعده صلی الله علیه واله ثم لا یخفی ما فیه
من اللطایف والتنبیهات ومنها ما رواه احمد بن حنبل فی مسنده
قال لم یکن احد من اصحاب رسول الله صلی الله علیه واله یقول سلونی الا علی بن
ابی طالب وقال رسول الله صلی الله علیه واله انا مدینة العلم وعلی بابها وهذه
الروایة مذکورة فی صحیح مسلم وفیها اشارة الی قوله تعالی واتوا البیوت من
ابوابها وفی کثیر من روایات ابن المغازلی تصریح بذلک وفی بعضها
مسندا الی جابر انا مدینة العلم وعلی بابها فمن اراد العلم فلیأت الباب و
فی بعضها مسندا الی علی علیه السلام یا علی انا المدینة العلم وانت الباب کذب
من زعم انه یصل الی المدینة الا من الباب وهذه الاخبار یقتضی وجوب
الرجوع الی علی علیه السلام ومنها ما رواه صاحب کفایة الطالب عنه
صلی الله علیه واله قال ستکون من بعدی فتنة فاذا کان ذلک
فالزموا علی بن ابی طالب فانه اول من یرانی واول من یصافحنی یوم
القیمة وهو معی فی السماء العلیا وهو الفاروق بین الحق والباطل
وفی حدیث اخر رواه فی نزل السائرین بتغیر یسیر وقال الفاضل
الاستراباذی مد ظله الظاهر ان الفتنة المشار الیها هی التی وقعت بعده
صلی الله علیه واله یوم فی سقیفة بنی ساعدة فی البیعة النحسة المشومة التی حصل منها
کل فساد فی الاسلام اقول لعله مد ظله استفاد ذلک من لفظ سین الموضوعة

للاستقبال

للاستقبال القریب ومما رواه البخاری ومسلم وغیرهما من المحدثین من قوله صلی الله
علیه واله یجاء برجال من امتی فیؤخذ بهم ذات الشمال فاقول یا رب اصحابی
فیقال انک لا تدری ما احدثوا بعدک فاقول کما قال العبد الصالح وکنت
علیهم شهیدا ما دمت فیهم فلما توفیتنی کنت انت الرقیب علیهم وانت
علی کل شیء شهید فیقال ان هؤلاء لم یزالوا مرتدین علی اعقابهم منذ
فارقتهم فانه لم یقع ارتداد ابتداء من اول زمان مفارقته صلی الله علیه واله
کما دل علیه لفظ منذ الناصبة سوی الخروج عن بیعة یوم الغدیر ومخالفة
النص الجلی ثم قال مد ظله ومما اشار به النبی صلی الله علیه واله الی هذه
الغیبة الظلماء قوله المستفیض انه یقع فی هذه الامة مثل ما وقع فی الامم
السابقة حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة ولم یقع فی هذه الامة ما
یشبه قصة هارون عند غیبة موسی علیه السلام وعبادة قومه للعجل الا ما وقع
من هولاء الاشقیاء بعده صلی الله علیه واله من الارتداد عن الدین بمخالفة
النص الجلی علی امیر المؤمنین صلی الله علیه ومتابعة رؤساء المنافقین ومما
یشیر الی هذه الداهیة الدهیاء ما جری علی لسان بضعة الرسول الصدیقة
المطهرة البتول سیدة نساء العالمین وصفوة ام السبطین صلی الله علیها و
لعن الله علی من غصب حقها حیث آذوها فی زوجها وغصبوا تراثها وما
نحلها ایاه ابوها الملتفتة الی قبر ابیها منشدة انا فقدناک فقد الارض
وابلها واختل قومک لما غبت وانقلبوا اشارت صلی الله علیها بقولها
وانقلبوا الی قوله تعالی مخاطبا لاصحاب النبی صلی الله علیه واله افان مات

او قتل انقلبتم على اعقابكم ومنها ما رواه احمد بن حنبل مسندا من عدة طرق
ان النبي صلى الله عليه واله قال من اذى عليا فقد اذاني ايها الناس من اذى
عليا بعث يوم القيمة يهوديا او نصرانيا فقد ثبت ان حبه طريق النجاة و
بغضه وايذاءه سبيل الهلاك وسلوك حبه والكف عن ايذاءه انما يكون
بقبول اوامره ونواهيه فمن قدم عليه غيره بعد الرسول صلى الله عليه واله
يخرج عن طريق محبته ويدخل في سبيل مبغضيه فعليه لعنة الله والملائكة والناس
اجمعين عليهم وعلى من رضي بفعالهم ابد الابدين ملاء السموات
والارضين على ان اقامة الدليل لامامة امير المؤمنين صلى الله عليه
على اهل السنة غير لازم على الشيعة لاتفاق اهل السنة معهم على امامته بعد
رسول الله صلى الله عليه واله غاية الامر انهم يقولون بالواسطة واهل السنة
ينفونها والدليل على المثبت دون النافي كما تقرر في محله ثم نقول
اذا ثبت امامة امير المؤمنين صلى الله عليه فالدليل على امامة احد عشر
من ولده على الترتيب المذكورة ومالواتر عندنا من النص عن كل واحد
لكل واحد بعده ومن الروايات على ذلك متظافرة عند العامة ايضا
لكن بعد ثبوت الامامة امير المؤمنين صلى الله عليه لا نحتاج في الاستدلال
على خصومنا برواياتهم ولا باس بان نذكر شيئا منها فمنها ما في صحيح مسلم
والبخاري في موضعين بطريقين عن جابر وابن عيينه قال رسول الله
صلى الله عليه واله لا يزال امر الناس ماضيا ما وليهم اثنا عشر خليفة كلهم
من قريش وفي صحيح مسلم ايضا لا يزال الدين قائما حتى يقوم الساعة ويكون

عليهم

كلهم من قريش

عليهم اثنا عشر خليفة وفي رواية عنه صلى الله عليه واله لا يزال الاسلام عزيزا الى
اثني عشر خليفة كلهم من قريش وفي الجمع بين الصحاح الستة قال رسول الله
صلى الله عليه واله ان هذا الامر لا ينقضي حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة كلهم من
قريش وكذا في صحيح ابي داود والجمع بين الصحيحين وقد ذكر السدي في
تفسيره وهو من علماء الجمهور وثقاتهم قال لما كرهت سارة مكان
هاجر اوحى الله تعالى الى ابراهيم الخليل عليه السلام فقال انطلق باسمعيل وامه
حتى تنزله بيت النبي التهامي يعني مكة فاني ناشر ذريته وجاعلهم
ثقلا على من كفر بي وجاعل منهم نبيا عظيما ومظهره على الاديان وجاعل
من ذريته اثنا عشر عظيما وجاعل ذريته عدد نجوم السماء وقد دلت
هذه الاخبار على امامة اثني عشر من ذرية محمد صلى الله عليه واله ولا قائل
في الحصر الا الامامية في المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين وقد اول
بعض المعاندين الاخبار بان المراد الخلفاء بعد رسول الله صلى الله
عليه واله كان اثنا عشر منهم ولاة الامر الى ثمانمائة سنة وبعدما وقع
الفتن وبعضهم ان المراد صلحاء الخلفاء من قريش وهم اثنا عشر الخلفاء
الراشدون وعبد الله بن زبير وعمر بن عبد العزيز وخمسة اخرين
خلفاء بني العباس وفيه اما اولا فانه يلزم ان يكون المعدود منهم حصر
الباغي وجرذه يزيد البليد والوليد الزنديق ونحوهم من الائمة الذين
يكون الاسلام بهم عزيزا وايضا يلزم ان يكون الاحكام المنوطة على
اولي الخلفاء خصوصا عند الشافعي معطلة بعد ثمانمائة سنة وايضا

لا يمكن هذا التأويل في بعض الاخبار مثل قوله صلى الله عليه وآله حتى يقوم الساعة والتصريح
بان الائمة من ذريته صلى الله عليه وآله واما التأويل الثاني فمردود بان عد
عبد الله ابن زبير من صلحاء الخلفاء مكابرة لظهور كونه من رؤساء حرب الجمل
ومن المجاهرين بعداوة اهل البيت عليهم السلام حتى روي انه في زمان خلافته
الباطلة كان يخطب ولا يصلي على النبي صلى الله عليه وآله فقيل له في ذلك فقال
ان له اهيل سوء مع انه لا يتمشى في بعض الاخبار على ما عرفت وقد
اعترض بعض الجهلة اولا بان الخلافة عبارة عن الزعامة الكبرى والامارة
العظمى وهذا امر لا يصح حينئذ فان الاثنين منهم قد تصدى لذلك وهما
علي وحسن عليهما السلام والجواب ان الخلافة عبارة عن رياسة عامة في
الدين والدنيا نيابة عن النبي صلى الله عليه وآله وفعليته انما يكون بالنص
والتعيين لا بجريان الحكم وشيوع التصرف والا لزم ان لا يكون ابو بكر
في حال امتناع الاعراب اماما ولو بالنسبة اليهم ولا عثمان في ايام محاصرته
في داره خليفة ويزيد ذلك بيانا قوله صلى الله عليه وآله في شأن السبطين
ابناي هذان امامان قاما او قعدا وثانيا بانه ما الفائدة في خلافتهم
مع عدم نفاذ امرهم والجواب ما اشار اليه المحقق الطوسي قدس الله روحه
القدسي بقوله وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا ويؤيده
ما نقل عن امير المؤمنين صلى الله عليه انه قال لا يخلو الارض عن قائم لله
بحجة اما ظاهرا مشهورا او خافيا مستورا لئلا يبطل حجج الله وبيناته واما
الروايات الواردة من طرق اهل البيت صلى الله عليهم فاكثر من ان يحصى

ولنذكر بعضا منها فمنها ما رواه الشيخ الفقيه والفاضل النبيه ابو جعفر محمد
بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي قدس الله روحه عن محمد بن
ابراهيم بن اسحق عن محمد بن همام عن احمد بن مابنداد عن احمد بن
هلال عن محمد بن ابي عمير عن المفضل بن عمر عن الصادق جعفر بن محمد صلوات
الله عليه عن اباءه عليهم السلام عن امير المؤمنين صلى الله عليه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وآله لما اسري بي الى السماء اوحى الي ربي جل جلاله فقال
يا محمد اني اطلعت الى الارض اطلاعة فاخترتك منها فجعلتك نبيا
وشققت لك من اسمي اسما فانا المحمود وانت محمد ثم اطلعت الثانية
فاخترت منها عليا وجعلته وصيك وخليفتك وزوج ابنتك وابا
ذريتك وشققت له اسما من اسمائي فانا العلي الاعلى وهو علي وخلقت
فاطمة والحسن والحسين من نوركما ثم عرضت ولايتهم على الملائكة فمن قبلها
كان عندي من المقربين يا محمد لو عبدني عبد حتى ينقطع ويصير كالشن
البالي ثم اتاني جاحدا لولايتهم ما اسكنته جنتي ولا اظللته تحت
عرشي يا محمد تحب ان تراهم قلت نعم يا رب فقال عز وجل ارفع
راسك فرفعت راسي فاذا انا بانوار علي وفاطمة والحسن والحسين
وعلي بن الحسين ومحمد بن علي وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعلي بن موسى
ومحمد بن علي وعلي بن محمد والحسن بن علي و م ح م د بن الحسن القائم
في وسطهم كانه كوكب دري فقلت يا رب ومن هؤلاء قال هؤلاء
الائمة وهذا القائم الذي يحلل حلالي ويحرم حرامي وبه انتقم من اعدائي و

وهو راحة الاولياء وهو الذي يشفي قلوب شيعتك من الظالمين و
الجاحدين والكافرين فيخرج اللات والعزى طريين فيحرقهما فلفتنة
الناس يومئذ بهما اشد من فتنة العجل والسامري وروى الشيخ قدس الله
روحه عن غير واحد من اصحابنا مسندا عن جابر بن يزيد الجعفي قال سمعت
جابر بن عبد الله يقول لما انزل الله عز وجل على نبيه صلى الله عليه واله
يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم قلت
يا رسول الله عرفنا الله ورسوله فمن اولوا الامر الذين قرن الله طاعتهم بطاعتك
قال عليه السلام هم خلفائي يا جابر وائمة المسلمين بعدي اولهم علي
بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم محمد بن علي المعروف في التورية بالباقر
وستدركه يا جابر فاذا لقيته فاقرأه مني السلام ثم الصادق جعفر
بن محمد ثم موسى بن جعفر ثم علي بن موسى ثم محمد بن علي ثم علي بن محمد ثم الحسن
بن علي ثم سميي وكنيي حجة الله في ارضه وبقيته في عباده ابن الحسن بن
علي ذاك الذي يفتح الله تعالى ذكره على يديه مشارق الارض ومغاربها
ذاك الذي يغيب عن شيعته واوليائه غيبة لا يثبت فيها على
القول بامامته الا من امتحن الله قلبه للايمان قال فقال جابر يا
رسول الله فهل ينتفع الشيعة به في غيبته فقال صلى الله عليه واله اي
والذي بعثني بالنبوة انهم لينتفعون به ويستضيئون بنور ولايته
في غيبته كانتفاع الناس بالشمس وان جللها السحاب يا جابر هذا المكنون
سر الله ومخزون علمه فاكتمه الا عن اهله [illegible] وعلى راسه ذؤابة وهو من الابرار
عليه السلام غلام فلما ابصرته ارتعدت فرائصي وقامت كل شعرة على بدني

ونظرت اليه وقلت يا غلام اقبل فاقبل ثم قلت ادبر فادبر فقلت شمائل
رسول الله صلى الله عليه واله ورب الكعبة ثم دنوت منه فقلت ما اسمك يا
غلام قال محمد قلت ابن من قال ابن علي بن الحسين قلت يا بني فدتك
نفسي فانت اذا الباقر فقال نعم فابلغني ما حملك رسول الله صلى الله عليه واله
فقلت يا مولاي ان رسول الله بشرني بالبقاء الى ان القاك فقال لي اذا
لقيته فاقرأه مني السلام فرسول الله صلى الله عليه واله يقرأ عليك السلام فقال
عليه السلام يا جابر وعلى رسول الله السلام ما قامت السموات والارض وعليك
يا جابر كما بلغت السلام فكان جابر بعد ذلك يختلف اليه ويتعلم منه فساله
محمد بن علي عليهما السلام عن شيء فقال له جابر والله لا دخلت في نهي رسول
الله صلى الله عليه واله فقد اخبرني انكم الائمة الهداة من اهل بيته من بعده واحلم
الناس صغارا واعلمهم كبارا وقال لا تعلموهم فهم اعلم منكم فقال عليه السلام
صدق رسول الله صلى الله عليه واله اني لاعلم منك بما سالتك عنه ولقد اوتيت
الحكم صبيا كل ذلك بفضل الله علينا ورحمته لنا اهل البيت والاخبار عندنا في
هذا المعنى متواترة وعند العامة مستفيضة ولقد استوفى الكلام حق الاستيفاء
صدر العلماء نور الله ضريحه الشريف في شرحه الكبير للكافي في كتاب الحجة وذكر فيه
من اخبار العامة ما فيه الكفاية ان شاء الله تعالى قال السيد المرتضى رضي الله عنه ثم لنا في
اثبات امامة مولانا الحسن صلوات الله عليه ومن بعده من الائمة الى العصر بهذا
طريقا اخر من غير رجوع الى النقل وهو ان نقول ان الناس لما قبض امير المؤمنين
صلى الله عليه كانوا في باب الامامة على ضروب فمنهم من قال لا امام في العالم و
هم الخوارج ويبطل قولهم الادلة القاطعة على وجوب الامامة ومنهم من قال بامامة
معاوية ويبطل قولهم ما ظهر من كفره ورفعه حكم الاسلام فضلا عن العصمة

الى اعتبرناها وقد تقدم الدليل عليها ومنهم فرقة بامامة محمد بن الحنفية و
بطل قولهم بما اعترفوا معنا به من فقد عصمته فلم يبق القول الا بامامة مولانا
ابن الحسن بن علي صلى الله عليهما ومن قال بامامة ابنه علي صرّح منهم فرقة ذهب اليها الذي
الاخبار وهو يفسد بما ذكرنا من وجوب النص فلم يبق الا قول من وجبها له بطريق النص
وان اذا سلكت هذه الطريقة في امامة الحسين صلوات الله عليه ومن بعده من
الائمة وجدتها طريقا واضحا لا يحول حوله شبه المعاندين والحمد لله رب العالمين
والافضلية بترتيب الخلافة والدليل على ذلك اما اجمالا فلان اتفاق اكثر العلماء
على ذلك يشعر بوجود دليل لهم عليه حكاية الاتفاق اما من العلماء فمع خلافه
كما يظهر من كتبهم المعتبرة عندهم والروايات الصحيحة لديهم وقد عرفت بعضها
واما من الجهال فلا يعبأ به واما تفصيلا فلقوله تعالى وسيجنبها الاتقى
الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى وهو ابو بكر
قال في شرح المقاصد فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر والاتقى الاكرم لقوله
تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا نعني بالافضل الا الاكرم وليس
المراد به عليا لان للنبي صلى الله عليه وسلم عنده نعمة تجزى وهي نعمة التربية انتهى
اقول هذا الدليل في غاية السقوط فان مدلول الاية الكريمة توصيف الاتقى
بانه يؤتي الزكوة من ماله ابتغاء لوجه الله الكريم من غير ان يكون لاحد ممن اخذ منه الزكوة
عنده نعمة لتكون اداء حق النعمة ملحوظا له فالمراد من الاخذ في قوله تعالى لاحد احد
من اخذ منه الزكوة والضمير في قوله تعالى عنده يرجع الى الاتقى المزكي فلا دخل للنبي
صلى الله عليه واله وسلم كما يدل عليه سورة هل اتى وغيرها من الايات والاخبار
واما حال ابي بكر فالاخبار المأثورة والاثار المشهورة قد كشفت عن
فقره ورذالته فلم يختلف اهل العلم انه كان في الجاهلية معلما وفي الاسلام
خياطا ويؤيده قول الصديقة الطاهرة البتول سيدة النساء الفضيع

الرسل

[illegible]

الرسول صلى الله عليه واله انه من اعجاز قريش واذنابهم وما قال ابو سفيان
لامير المؤمنين صلى الله عليه ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي رذل فمن
كان حاله في معيشته ورذالته هكذا فكيف يتوهم نزول هذه الاية فيه والعجب من
المص مع براعته في علم اللسان كيف وقع في هذا الخبط العظيم والله من يشاء الى
صراط مستقيم ثم ان علماء الفريقين من العامة الذين قدروا واصدوا ما ذكره المص
والدليل على انه موضوعات اصحاب ان الرواية في ذلك وكذا فيما ذكره من
قوله ولقوله صلى الله عليه وسلم ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين
على احد افضل من ابي بكر وقوله خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله لو كان
بعدي نبي لكان عمر وقوله عثمان اخي ورفيقي في الجنة انما ينتهي
اما الى عائشة او حفصة او غيرهما من المتجاهرين بعداوة اهل البيت عليهم السلام
من اصحاب معاوية عليه اللعنة فمن يجد وجدوهم على ما يشهد بذلك تصفح احوال
رجالها وتتبع كتبهم وقد مر بعض ذلك مفصلا وبعضه ذلك اي
ما ادعاه من الافضلية على الترتيب المذكور ما تواتر من اثارهم و
اخبارهم ومساعيهم في الاسلام ان كان المراد ظهور مساعيهم في
تخريب الاسلام فادعاه التواتر فيه حق والافترى عن شبهة فضلا عن
حجة وقد عرفت من بعض ما نقلناه سابقا من رواياتهم المعتبرة عندهم
ما فيه كفاية ان شاء الله تعالى وقالت الشيعة ايدهم الله تعالى الافضل
بعد رسول الله صلى الله عليه واله علي صلى الله عليه لقوله تعالى وانفسنا
وانفسكم من اية المباهلة والمراد بانفسنا امير المؤمنين صلى الله عليه لاجماع

المفسرين موافقيهم ومخالفيهم على ذلك ولان الدعاء لا يتعلق بنفس
الداعي ولو كان المراد غيره لاخرجه معه للمباهلة وليس المراد بالنفس
حقيقة الاتحاد بل المساوات في الفضيلة والمشاركة في احسن الصفات
فانه اقرب المجازات الى الحقيقة ولا شك انه صلى الله عليه وآله افضل
الخلائق ومساوي الافضل افضل ثم انه كناية عن غاية الاختصاص في نهاية القرب
والمحبة ويلزم من ذلك المساواة في الدرجة فلا يرد ما اورده بعض الجهلة
من المعاندين بان مساواة الولي للنبي خرق للاجماع وعن الدين وقوله تعالى قل
ما اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى روى الجمهور في الصحيحين
واحمد بن حنبل في مسنده والثعلبي في تفسيره عن ابن عباس رضي الله عنه
قال لما نزل قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى يا رسول الله
من قرابتك الذين وجبت علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناهما
ووجوب المودة يستلزم وجوب الطاعة وهو يستلزم الافضلية ويدل
على الامامة وقوله تعالى وجبرئيل وصالح المؤمنين قال امير المؤمنين
صلى الله عليه على المنبر انا اخو المصطفى خير البشر من هاشم سنامها الاكبر
ونبا عظيم جرى به القدر وصالح المؤمنين به السور نقل صاحب كشف
الغمة عن عز الدين عبد الرزاق المحدث الحنبلي وعن الحافظ ابي
بكر مردويه باسناده الى اسماء بنت عميس انه علي عليه السلام وهو
مذكور في تفسير ابي يوسف يعقوب بن سفيان النسوي باسناده
الى ابن عباس ورواه السدي في تفسيره عن ابي مالك وعن ابن عباس ورواه

افضل

الثعلبي في تفسيره باسناده ووجه الدلالة ان المراد بصالح المؤمنين اصلحهم بدلالة
العرف والاستعمال لان الشخص اذا قال فلان عالم قومه وزاهد بلده يريد به
اعلمهم وازهدهم وهذا شايع بحيث لا يمكن انكاره فهاهنا يكون امير المؤمنين صلى
الله عليه اصلح القوم وافضلهم مع انه تعالى اوقعه بعد ذكره وذكر جبرئيل عليه السلام
فافهم والدليل على ذلك المطلب من النصوص القرآنية اكثر من ان تحصى ويؤيد
ذلك ما في مسند احمد بن حنبل عن ابن عباس انه قال ما في القرآن آية فيها
الذين آمنوا الا وعلي رأسها وقايدها وشريفها واميرها ولقد عاتب الله
تعالى اصحاب محمد صلى الله عليه وآله في القرآن وما ذكر عليا الا بخير وعنه ما نزل
في احد من كتاب الله ما نزل في علي عليه السلام وعن مجاهد انه قال نزل في علي سبعون
آية وقوله عليه وعلى اهل بيته الصلوة والسلام من اراد ان ينظر الى
آدم الحديث روى البيهقي ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال من اراد
ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في
هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب فقد سوى النبي صلى الله
عليه وآله بين امير المؤمنين صلى الله عليه وبين افاضل الانبياء في اوصافهم
الجميلة التي هي امهات الفضائل فهو نص في افضليته من الناس طرا فهم
الانبياء المذكورين على نبينا وآله عليهم السلام فان من جمع ما تفرق في جماعة
من الفضائل والمكارم يكون افضل من كل واحد منهم كما لا يخفى ويناسب
بذلك قوله صلى الله عليه وآله علي مني وانا من علي وانا وعلي من نور واحد فتنبه
ونزيد ذلك تأكيدا وبيانا ما رواه الحافظ ابو بكر ابن مردويه وهو من اعيان

الجمهور عنه صلى الله عليه وآله انه قال علي خير البشر ومن ابى فقد كفر وحج النبي صلى الله
عليه وآله من قوله علي خير البرية ولحديث الطير وهو مشهور بل بالغ حد
التواتر وقد رواه جماعة ونقلوا رجالا في الصحيح عن انس وغيره عن رسول
الله صلى الله عليه وآله وهو على ما في مسند احمد بن حنبل والجمع بين الصحاح الستة
هكذا عن انس بن مالك قال كان عند النبي صلى الله عليه وآله طاير قد طبخ له
فقال اللهم ائتني باحب الناس اليك يأكل معي فجاء علي عليه السلام فاكل معه
ولا معنى للمحبة الا زيادة الثواب وذلك لا يكون الا بالعمل فيجب ان يكون
عمل علي اكثر من غيره فهو افضل من غيره وقد اعترض عليه صاحب المواقف
بان الحديث لا يفيد كون علي عليه السلام احب الى الله تعالى في كل شيء لصحة
التقسيم وادخال لفظ الكل والبعض الا ترى انه يصح ان يستفسر ويقال
احب خلقه اليه في كل شيء او في بعض الاشياء وح جاز ان يكون اكثر ثوابا
في شيء دون اخر فلا يدل على الافضلية مطلقا وفساده ظاهر لان قوله
صلى الله عليه وآله احب لفظ عام او مطلق فمن خصصه او قيده فعليه الدليل على
انه ليس في هذا التقييد فائدة في قوله صلى الله عليه وآله احب خلقك
لان كل مسلم احب عند الله من كل كافر ومع انه يتوجه عليه ان هذا البحث بعينه
يجري في استدلالهم على افضلية ابي بكر بقوله تعالى وسيجنبها الاتقى
الذي يؤتي ماله يتزكى فتفطن ولانه صلى الله عليه ازهد كما لا خلاف في
انه صلى الله عليه كان ازهد اهل زمانه طلق الدنيا ثلثا قال قصة بن
جابر بارات في الدنيا ازهد من علي بن ابي طالب كان قوته الشعير غير

المادوم

٣٤٣

المادوم لم يشبع من البر ثلثة ايام قال عمر بن عبد العزيز ما علمنا ان احدا كان
في هذه الامة بعد النبي صلى الله عليه وآله ازهد من علي بن ابي طالب صلوات الله
عليه ولانه اعلم فان جميع العلوم مستندة اليه اما الكلام واصول الفقه
فظاهر فكلامه عليه السلام في النهج يدل على كمال معرفته في التوحيد والعدل و
جميع جزئيات علم الكلام والاصول والفقه فكلهم رجعوا اليه اما الامامية
فظاهر واما الحنفية فان ابا حنيفة هو تلميذ الصادق عليه السلام واما الشافعية
فاخذوا عن محمد بن ادريس الشافعي وهو عن محمد بن الحسن تلميذ ابي حنيفة وعن مالك
واما احمد بن حنبل فقرا على الشافعي واما مالك فقرا على اثنين احدهما ربيعة
الرازي وهو تلميذ عكرمة وهو تلميذ عبد الله ابن عباس وهو تلميذ علي عليه السلام
والثاني مولانا جعفر بن محمد الصادق عليه السلام وكان الخوارج تلامذة له عليه السلام
واما النحو فهو واضعه وكذا علم التفسير قال ابن عباس حدثني امير المؤمنين عليه
السلام في باء بسم الله الرحمن الرحيم من اول الليل الى الفجر وايضا جميع الصحابة
رجعوا اليه في الاحكام واستفادوا منه ما كانوا يستشكلونه ويتحيرون فيه من
خبايا العلوم ودقايق المسايل حتى انه صلى الله عليه وآله صار اسمه علما لحل
المشكلات وقولهم قضية ولا ابا حسن لها معروف ولم يرجع الى احد
منهم في شيء اصلا وقال عمر بن الخطاب في عدة مواطن لولا علي لهلك عمر
حيث رده عن خطاء كثير وقد تحصل منه الاخبار بالغيب في عدة مواطن
منها انه علي عليه السلام قال في خطبة سلوني قبل ان تفقدوني فوالله لا تسألوني
عن فئة تضل مائة وتهدي مائة الا انبأتكم بسائقها وناعقها وقائدها الى

يوم القيمة فقام اليه رجل فقال اخبرني كم في راسي ولحيتي طاقة شعر فقال
والله لقد حدثني خليلي رسول الله صلى الله عليه واله بما سالت عنه وان
على كل طاقة شعر راسك ملكا يلعنك وان على كل طاقة شعر لحيتك
شيطانا يستفزك وان في بيتك لسخلا يقتل ابن رسول الله صلى الله عليه
واله ولولا ان ما سالت عنه يعسر برهانه لاخبرت به ولكن اية ذلك
ما نبات به عن لعنتك وسخلك الملعون وكان ابنه في ذلك الوقت
صغيرا وهو الذي قتل الحسين عليه السلام صلوات الله عليه واخبر بقتل ذي
الثدية من الخوارج وعدم عبور الخوارج عن النهر بعدما قيل له قد عبروا وعن قاتل
نفسه وبقطع يدي جويرية بن مسهر وصلبه فوقع في ايام معاوية وغير ذلك
مما الكتب مشحونة بذكرها ويعضده قوله صلى الله عليه واله لفاطمة صلى الله
عليها اما ترضين ان يكون زوجك خير امتي اقدمهم سلما واكثرهم علما
وافضلهم حلما وقوله صلى الله عليه واله اقضاكم علي والقضاء يستلزم الاحاطة
بالعلوم كلها وقد ثبت بالنقل الصحيح عن النبي صلى الله عليه واله ان المراد
بقوله تعالى ومن عنده علم الكتاب في قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا بيني
وبينكم ومن عنده علم الكتاب هو امير المؤمنين صلى الله عليه كما رواه
العام والخاص ويؤيده ما رواه الحافظ ابو نعيم بثلاثة طرق والعلكي
المفسر الشيعي عن مجاهد وعن عبد الله بن سلام ونقله الرازي وقبله الثعلبي
ومحمد بن جرير الطبري ورواه الحافظ ابو بكر بن مردويه عن امير المؤمنين
صلى الله عليه انه كان يقول وهو على المنبر ما من رجل من قريش الا و

قد نزلت فيه اية فقام رجل من تحته فما نزل فيك انت فغضب عليه السلام ثم قال
اما لو لم تسالني على رؤس القوم ما حدثتك ويحك هل تقرا سورة هود ثم قرا
صلى الله عليه واله فمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه رسول الله صلى الله
عليه واله على بينة وانا الشاهد منه ثم قوله على بينة من ربه معناه على حجة والحجة اية
سبحانه نصبها ليعرف الخلق امره فيتابعوه فاتباعه فانا الذي يكون بعده
بهذه الصفة وتشاركه في ذلك وهو ملك وفي ساير الصفات فيدل على اتصافه
عليه السلام بجميع علوم النبي صلى الله عليه واله كما يشعر بذلك قوله صلى الله عليه واله
مشيرا اليه صلى الله عليه على ما رواه الاخطب الخوارزمي هذا امير المؤمنين و
سيد المسلمين وعيبة علمي وبابي الذي اوتى منه اخي في الدنيا وحدي في
الاخرة ومعي في السنام الاعلى كونه شاهد النبي صلى الله عليه واله على امته
يستلزم كونه صلى الله عليه اعدل الناس واقربهم زلفى الى الله عز وجل ولو كان
الخصم على شرايط الاسلام لكفاه هذا في كونه صلى الله عليه خليفة له صلى الله
عليه واله قائما مقامه وفي عدم جواز امامة غيره معه ويشيد بنيان ذلك
قوله سبحانه وتعالى افمن يهدي الى الحق الاية وما روى الجمهور عن ابن عباس انه
قال العلم ستة اسداس لعلي صلى الله عليه من ذلك خمسة اسداس وللناس
سدس ولقد شاركنا في السدس حتى لهو اعلم به منا فانتجع وقد اجمع كافة
الناس على انه صلى الله عليه اشجع الناس وانما تشيدت مباني الدين وتثبت
قواعده وظهرت معالمه بسيفه صلى الله عليه وتعجب الملائكة من حملاته و
فضل النبي صلى الله عليه واله قتله لعمرو بن عبد ود على عبادة الثقلين وناداه

جبرئيل لا سيف الا ذو الفقار ويؤيده ما رواه ابن جرير الطبري وابن اثير
الجزري في تاريخهما انه صلى الله عليه وآله يقول لعلي صلى الله عليه يوم احد و
قد فر من الزحف من فر وقر معه صلى الله عليه وآله من قر يا علي اكفني شر هؤلاء واشار
الى الكفار وعلي صلى الله عليه يجاهد بين يديه باذلا نفسه دونه خائضا
غمار الحرب في نفره صابرا على منازلة الاقران ومصاولة الشجعان ومقارعة
صناديد العرب ومصارعة فرسان الجاهلية فقال جبرئيل عليه السلام يا محمد
هذه المواساة فقال هو مني وانا منه فقال وانا منكما وروى الجمهور
ان المشركين كانوا اذا رأوا عليا صلى الله عليه في الحرب عهد بعضهم لبعض
وتفاصيل مجاهداته في غزوات النبي صلى الله عليه وآله وعزائمه مذكورة في
الكتب المطولة وافصح حتى قيل في كلامه انه فوق كلام المخلوق ودون
كلام الخالق ومن كلامه تعلم الفصحاء قال ابن نباتة حفظت من كلامه
الف خطبة ففاضت ثم فاضت واجود لا خلاف في انه صلى الله عليه
كان اسخى الناس جاد بنفسه فانزل الله تعالى في حقه ومن الناس من
يشري نفسه ابتغاء مرضات الله وتصدق بجميع ماله عدة مرار وجاد
بقوته ثلاثة ايام وكان يعمل بيده حديقة حديقة ويتصدق بها واكثر
عبادة ومنه صلى الله عليه تعلم الناس صلوة الليل والادعية المأثورة
والمناجات والادعية في الاوقات الشريفة والاماكن المقدسة وبلغ
في العبادة الى انه كان يؤخذ النصال عن بدنه صلى الله عليه في الصلوة
لانقطاع نظره عن غير الله تعالى بالكلية وكان مولانا زين العابدين يصلي في اليوم

علي صح

والليلة

والليلة الف ركعة ويدعو بالصحيفة ثم يرمي بها ويقول انى لى بعبادة علي عليه
السلام وقال الكاظم عليه السلام ان قوله تعالى تراهم ركعا سجدا يبتغون
فضلا من الله ورضوانا سيماهم في وجوههم من اثر السجود نزلت في امير
المؤمنين صلى الله عليه وهو الذي عبد الله تعالى حق عبادته حيث قال والله
ما عبدتك خوفا من نارك ولا شوقا الى جنتك ولكن رأيتك اهلا للعبادة
فعبدتك واحسن خلقا فبلغ فيه الغاية حتى نسبه اعداؤه الى الدعابة و
اجيب بان الكلام في الاكرم عند الله قال في شرح المقاصد بعد ذكر
فضائل امير المؤمنين صلى الله عليه الجواب انه لا كلام في عموم مناقبه
ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات الا انه
لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله تعالى بعد
ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر والاعتراف
من علي صلى الله عليه اقول لا يخفى ما في هذا الجواب من السخافة والنكارة عن
الحق والصواب اما اولا فلان بعد تسليم صدور موجبات الثواب
عنه صلى الله عليه اكثر من غيره فبم تعرف كثرة الصواب في ابي بكر وعمر فلا بد
للكرامة عند الله تعالى امارات والمفروض انها فيه صلى الله عليه اكثر من
غيره فالحكم بزيادة الكرامة عند الله تعالى لغيره فاسد البتة واما ثانيا فلان
المراد من الاتفاق ان كان اتفاق العقلاء فقد عرفت [illegible] في
انه صلى الله عليه افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وان اتفاق
الجهال فلا عبرة به مع انه ايضا لم يثبت واما ثالثا فلان اتفاق الامم

على انه صلى الله عليه كان اعلم الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله ويؤيده قوله
صلى الله عليه وآله انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد العلم فليأت الباب وقوله
صلى الله عليه وآله قسمت الحكمة على عشرة اجزاء فاعطي علي تسعة والناس جزءا واحدا
وقد تواتر رجوع الصحابة اليه فيما اشتبه عليهم وقولهم قضية ولا ابا حسن لها
معروف فاذا كان اعلم الناس كان اخشاهم لله سبحانه فان الخشية مسببة
عن العلم وكلما كان السبب اقوى كان المسبب اقوى لقوله تعالى انما يخشى الله من
عباده العلماء ثم كان اعلم كان اخشى ومن كان اخشى الناس كان اتقاهم لان
التقوى انما ينبعث عن الخشية ومن كان اتقى الناس فهو اكرمهم عند الله
كما صرح به التنزيل هذا ولا يتوهم المنافاة بين قوله صلى الله عليه وآله قسمت
الحكمة على عشرة اجزاء وما سبق من قول ابن عباس العلم ستة اسداس فانه يجوز
ان يكون المراد ما هو اخص من العلم واما حكاية اعتراف امير المؤمنين
صلى الله عليه فقد عرفت بطلانه عن غيره ولتشييد اركان ما ذكرناه خطبته
الموسومة بالشقشقية (بالشقشقية) المستمرة على الخصم واما بعدهم فقد ثبت ان فاطمة
صلى الله عليها سيدة نساء العالمين وهي صلى الله عليها عندنا معشر الامامية
معصومة من كل ذنب ومطهرة من كل دنس بادلة قاطعة اقواها اجماع
الفرقة المحقة وهو حجة قطعية لا ينكره الا مكابر معاند وهذا الوجه انما يتم
على الخصم بعد اثبات عصمة الامام او حجية اجماعهم عليهم السلام وقد ذكرنا
بعضا من الادلة القاطعة على ذلك ويدل عليها قوله تعالى انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وجه الدلالة

ان الامة باجمعها اتفقت على ان المراد باهل البيت اهل بيت
نبينا صلى الله عليه وآله وان اختلفت في تعيينهم فقال عكرمة
من المفسرين وكثير من المخالفين ان المراد باهل البيت زوجات
النبي صلى الله عليه وآله وذهبت طائفة منهم الى ان المراد به علي
بن ابي طالب وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وزوجاته صلى الله
عليه وآله وطائفة الى ان المراد اقارب الرسول صلى الله عليه وآله
ممن يحرم عليهم الصدقة وذهب اصحابنا رضي الله عنهم وكثير من الجمهور كما
سيظهر من رواياتهم الى انها نزلت في علي وفاطمة والحسن والحسين صلى
الله عليهم لا يشاركهم فيها غيرهم فعلى الاقوال كلها فاطمة صلى الله عليها
داخلة الا على القول باختصاص الزوجات ويدل على بطلانه الاخبار
المتواترة من طرق العامة والخاصة فمن العامة ما رواه مسلم في صحيحه وابن
الاثير في جامع الاصول في حرف الفاء وصاحب المشكاة في الفصل الاول
من باب فضائل اهل البيت عليهم السلام عن عائشة قالت خرج النبي صلى الله
عليه وآله غداة وعليه مرط مرحل اسود فجاء الحسن بن علي عليهما السلام
فادخله ثم جاء الحسين فادخله ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله
ثم قال انما يريد الله الآية ومنها ما رواه الترمذي في صحيحه ورواه في
جامع الاصول في الموضع المذكور عن ام سلمة قالت ان هذه الآية
نزلت في بيتي انما يريد الله الآية قالت وانا جالسة عند الباب
فقلت يا رسول الله وانا من اهل البيت فقال انك الى خير انت من
ازواج رسول الله قالت وفي البيت رسول الله وعلي وفاطمة وحسن

وحسين فجللهم بكساء وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم
الرجس وطهرهم تطهيرا قال صاحب جامع الاصول وفي رواية
اخرى ان النبي صلى الله عليه وآله جلل على حسن وحسين وعلي وفاطمة
ثم قال هؤلاء اهل بيتي وخاصتي اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا
فقالت ام سلمة وانا منهم يا رسول الله قال انك الى خير قال اخرجه
الترمذي وقال ابن عبد البر في الاستيعاب لما نزلت انما يريد
الله الاية دعا رسول الله صلى الله عليه وآله فاطمة وعليا وحسنا و
حسينا فجللهم بكساء وعليا خلف ظهره ثم قال اللهم ان هؤلاء اهل بيتي
فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قالت ام سلمة وانا منهم يا
نبي الله قال انت على مكانك وانت على خير ومنها ما رواه الترمذي
وصاحب جامع الاصول عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وآله
كان يمر بباب فاطمة عليها السلام اذا خرج الى الصلوة حين نزلت هذه
الاية قريبا من ستة اشهر يقول الصلوة اهل البيت انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ومنها ما رواه
مسلم في صحيحه وصاحب المشكوة عن سعد بن ابي وقاص قال لما نزلت
هذه الاية ندع ابناءنا وابناءكم الاية دعا رسول الله صلى الله عليه
وآله عليا وفاطمة وحسنا وحسينا فقال اللهم هؤلاء اهل بيتي و
قد روى هذه الرواية في جامع الاصول الا انه قال اللهم هؤلاء
اهلي قال اخرجه الترمذي وروى يحيى بن الحسن بن بطريق في العمدة
عن الحافظ ابو نعيم عن عامر بن سعد عن ابيه قال نزل على رسول الله

صلى الله

صلى الله عليه وآله الوحي فدعا عليا وفاطمة وحسنا وحسينا فقال
هؤلاء اهل بيتي قال وقال ابو نعيم رواه احمد بن حنبل رفعه الى
قتيبة مثله قال وروى ابو نعيم باسناده عن ابي سعيد ان ام سلمة
حدثته ان هذه الاية نزلت في بيتها انما يريد الله الاية قالت
وانا جالسة عند باب البيت فقلت يا رسول الله الست من اهل
البيت قال انك الى خير انت من ازواج النبي قالت وفي البيت رسول الله
صلى الله عليه وآله في البيت وعلي وفاطمة وحسن وحسين وباسناده عن ابي
هريرة عن ام سلمة قال جاءت فاطمة صلى الله عليها ببرمة لها الى
رسول الله صلى الله عليه وآله قد صنعت لها حساء حملتها على
طبق فوضعتها بين يديه فقال لها اين ابن عمك وابناك
قالت في البيت قال اذهبي فادعيهم فجاءت الى علي فقالت
اجب رسول الله قالت ام سلمة فجاء علي يمشي اخذا بيد الحسن
والحسين وفاطمة تمشي معهم فلما راهم مقبلين مد يده الى كساء
فبسطه فاجلسهم عليه فاخذ باطراف الكساء الاربعة بشماله فضمه
فوق رؤسهم واومى بيده اليمنى الى ربه فقال اللهم هؤلاء
اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وباسناده عن
ابي عبد الله الجدلي قال دخلت على عائشة فسألتها عن هذه
الاية فقالت ائت ام سلمة فاتيتها واخبرتها بقول عائشة فقالت
صدقت في بيتي نزلت هذه الاية على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال [illegible]

وفاطمه وعليا وابنيهما الحديث وروى قريبا منه موفق بن احمد الخوارزمي
برفعه الى ام سلمه واسند ابن حنبل ايضا عنها رضي الله عنها مثله وفي اخره
قالت فرفعت الكساء لادخل معهم فجذبه من يدي وقال انك على
خير وروى ابو عبد الله محمد بن عمران المرزباني عن ابي الحمراء قال
خدمت النبي صلى الله عليه واله نحوا من تسعة اشهر او عشرة وكان عند
كل فجر لا يخرج من بيته حتى ياخذ بعضادتي باب علي عليه السلام ثم يقول
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ثم يقول الصلوة رحمكم الله و
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ثم
ينصرف الى مصلاه وفي كتاب مراصد العرفان لبعض اعلام
الجمهور وعن ابن عباس قال شهدنا النبي صلى الله عليه واله تسعة
اشهر ياتي كل يوم عند كل صلوة الى باب علي عليه السلام الحديث و
قال ابن حجر في صواعقه ان اكثر المفسرين على ان الاية نزلت
في علي وفاطمة والحسن والحسين وروى ابو سعيد الخدري وانس بن
مالك وعايشة وام سلمة وواثلة ان الاية نزلت في النبي صلى الله
عليه واله وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام الى غير ذلك
من الاخبار المذكورة في المطولات واما من طرق الخاصة فاكثر من
ان يحصى منها ما رواه الشيخ في اماليه والمفيد روح الله روحه في مجالسه
بالاسناد عن الحرث عن علي صلى الله عليه قال كان رسول الله صلى الله
عليه واله ياتينا كل غداة فيقول الصلوة رحمكم الله انما يريد الله
الاية ومنها ما رواه الصدوق في اماليه بالاسناد عن

ابن

ابن عباس قال قال النبي صلى الله عليه واله ان عليا وصيي وخليفتي وزوجته
فاطمة سيدة نساء العالمين ابنتي والحسن والحسين سيدا شباب اهل
الجنة ولداي من والاهم فقد والاني ومن عاداهم فقد عاداني ومن
ناواهم فقد ناواني ومن جفاهم فقد جفاني ومن برهم فقد برني وصل الله من وصلهم
وقطع من قطعهم ونصر من نصرهم واعان من اعانهم اللهم من كان
من انبيائك ورسلك ثقل واهل بيت فعلي وفاطمة والحسن والحسين
اهل بيتي وثقلي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فقد ظهر من
هذه الاخبار والاقوال بطلان القول بان ازواج النبي صلى الله
عليه واله داخلة في الاية وكذا القول بعمومها لجميع الاقارب
ويدل ايضا على بطلان القول بالاختصاص بازواج النبي
صلى الله عليه واله العدول عن خطابهن الى صيغة الجمع المذكر
اذا عرفت هذا فوجه الدلالة ان لفظ الرجس يحتمل معنيين لا
ثالث لهما الاول ما يستخبث من النجاسات والاقذار والثاني
ما يستخبث من الافعال والاقوال والمراد في الاية المعنى الثاني فان
الاول يعم سائر المكلفين فلا وجه للتخصيص بهم عليهم السلام سيما
في مقام المدح والامتنان ونحن نقول المراد بالارادة في الاية اما
المستتبع لفعل اعني اذهاب الرجس حتى يكون الكلام في قوة ان
يقال انما اذهب الله عنكم الرجس او لا حتى يكون المفاد امركم الله
باجتناب المعاصي يا اهل البيت اما الثاني فباطل لوجوه نذكرها فنقول

ناواهم فقد

قلت الاول فيثبت المدعى وفيه وجوه لبطلان الثاني منها ان كلمة انما تدل على التخصيص
كما قرر في محله والارادة المذكورة تعم سائر المكلفين حتى الكفار
لاشتراك الجميع في التكليف فلا وجه للتخصيص باهل البيت عليهم السلام
ومنها ان المقام يقتضي المدح والتشريف لمن نزلت الاية فيه
حيث جللهم في الكساء ولم يدخل فيه غيرهم وخصصهم بدعائه وكذا
التخصيص في الاية حيث اعاد التطهير بعد اذهاب الرجس واتى بالمصدر
بعد الفعل منونا بتنوين التعظيم ويؤيده ما قال الرازي في تفسيره
حيث قال في قوله تعالى ليذهب عنكم الرجس ويطهركم تطهيرا اي
يلبسكم خلع الكرامة انتهى ولا مدح ولا تشريف فيما دخل فيه الفساق
والكفار ومنها ان الاية على ما مر في بعض الروايات نزلت بعد
دعوة النبي صلى الله عليه وآله في حقهم وان يعطيهم ما وعده فيهم
وقد سال الله سبحانه ان يذهب عنهم الرجس ويطهرهم تطهيرا
لا ان يريد ذلك منهم وهذا الوجه لا يتم على الخصم اذ لم يجد في
اخبارهم ما يدل على نزول الاية بعد الدعاء واجاب المخالف تارة
بانا لا نسلم نزول الاية في الخمسة بل المراد بها ازواج النبي صلى
الله عليه وآله لكون الخطاب في سابق الاية ولاحقها متوجها اليهن
فنص القران يدل على انها نزلت فيهن لكن لما عدل عن صيغة الخطاب
الى النساء الى الخطاب الذكور فلا يبعد ان يكون نازلة في شان
كل اهل البيت من الرجال والنساء ورد عليه ان المنع بمجرده
لا طائل تحته بعد ورود الروايات المتفق على صحتها من

طرق

طرق العامة والخاصة واما السند فمردود اما اولا فلان الترتيب ليس
من فعل المعصوم حتى لا يتطرق اليه الغلط على ما هو المشهور بين العامة و
الخاصة ويدل عليه ما قيل في سورة واحدة ان بعضها مكي وما قبله وما
بعده مدني وما ذهب اليه كثير من ان سورة اقرا اول ما نزل وقالوا
من ان اكثر القصار مكية وهي في اخر القران والحاصل ان هذا النظم
مستند الى زيد بن ثابت وعثمان فلعلهما وهما او تعمدا الغرض فلا
حجة في فعلهما فيجوز ان يكون الاية بحيث تناسب ما قبلها وما بعدها واما
ثانيا فلانا بعد ما سلمنا عدم تطرق التغيير فيه من وجهين لفظي ومعنوي
اما اللفظ فتذكير الضمير واما المعنوي فلان مخاطبة الزوجات مشوبة
بالمعاتبة كما يدل عليه قوله سبحانه اولا ان كنتن تردن الحيوة الدنيا و
زينتها فتعالين امتعكن واسرحكن سراحا جميلا والسراح هو الطلاق
وقوله تعالى بعد ما فرض انهن اردن الله ورسوله والدار الاخرة ان
الله اعد للمحسنات منهن اجرا عظيما فقيد وعدهن بالاجر باحسانهن
حتى لا يحسبنه تشريفا ومعاتبتهن بعد ذلك بقوله سبحانه لستن كاحد من
النساء ان اتقيتن ونهيهن عن التبرج على طريق الوعظ بل الى تهديد واما مخاطبة
اهل البيت فمحلاة بالتلطف والمبالغة في التطهير كما اعترف به
الرازي من المتعصبين وبالجملة من امعن النظر فيه لم يبق له ريب
في ان من خوطب بالسابق غير من خوطب باللاحق ويدل عليه زائدا على
ما ذكرناه من الروايات المتقدمة المتفقة على صحتها ما رواه مسلم

في صحيحه عن زيد بن ارقم انه قيل له من اهل بيته انساؤه من اهل بيته قال لا
ان المرأة تكون مع الرجل الدهر ثم يطلقها فيرجع الى قومها اهل بيته
وعصبته الذين حرموا الصدقة بعده هذا وقد اعترض عليه بعض المعاندين
اولا بان اذهاب الرجس لا يكون الا بعد ثبوته وانتم قد قلتم بعصمتهم
عن الذنوب والآثام كل العمر وقيل في الجواب ان الاذهاب والصرف
وما يؤدي هذا المؤدى كما يستعمل في ازالة الموجود يستعمل في المنع عن طريان
امر على محل قابل له ويشهد بذلك قوله تعالى في يوسف عليه السلام
كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء وقولهم في الدعاء صرف الله
عنك كل سوء واذهب عنك كل محذور فبناء الكلام في مثلها على
التخييل الذهني بعرض المحل متصفا بالامر لكونه مظنة له على انه يمكن
ان يتمسك بالاجماع المركب فقط ولما كان دلالة الاذهاب على
النفي اولى من دلالته على الاثبات لا يجوز تمسك الخصم بالاجماع المركب
فافهم وثانيا بان لفظ يريد من صيغ المضارع فلم يدل على ان ذلك لها
قد وقع والجواب ان استعمال المضارع فيما وقع شايع ذايع في الكلام
المجيد مملوء منه قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر يريد الله ان يخفف عنكم
يريدون ان يبدلوا كلام الله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم
العداوة الى غير ذلك وقد صرح به المفسرون موافقوهم ومخالفوهم
على انه بعد ما حررناه لك في تقرير الدليل من معنى الارادة لا وجه لهذا
الاعتراض اصلا وثالثا بان قوله تعالى ليذهب عنكم الرجس لا يفيد
العموم لكونه في سياق الاثبات والجواب ان الكلام في قوة النفي

اذ لا معنى لاذهاب الرجس الا دفعه ورفع الجنس يفيد رفع جميع افراده
واي حاجة الى ان اللام في الرجس للجنس فيفيد بقيض بعض جميع افراده من الخطأ
وغيره على انه يمكن اتمام الدليل على تقدير عدم كون اللام للجنس فانه
قد تقرر في محله ان اللام تحمل على الاستغراق اذا لم يكن ثمة عهد ولا
عهد ههنا ومما يدل على عصمتها صلى الله عليها الاخبار الدالة على
ان ايذاءها ايذاء الرسول صلى الله عليه وآله وان الله تعالى يغضب لغضبها
ويرضى لرضاها ولنذكر هنا مما عثرنا عليه منها ما رواه البخاري في
صحيحه في باب مناقب فاطمة صلى الله عليها عن المسور بن مخرمة ان
رسول الله صلى الله عليه وآله قال فاطمة بضعة مني فمن اغضبها اغضبني
وما رواه البخاري ايضا في ابواب النكاح عن المسور بن مخرمة قال
سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول وهو على المنبر ان
بني هشام بن المغيرة استأذنوا في ان ينكحوا ابنتهم علي بن ابي
طالب فلا اذن لهم ثم لا اذن لهم الا ان يريد علي بن ابي طالب
ان يطلق ابنتي وينكح ابنتهم فانما هي بضعة مني يريبني ما ارابها ويؤذيني
ما اذاها وقد روى الحديث مسلم في صحيحه في باب فضائل فاطمة صلى
الله عليها والجزء الاول من كتاب الجمع بين الصحاح الستة
في باب مناقبها صلى الله عليها وقد روى الرواية الثانية الترمذي
والنسائي في صحيحيهما وروى الترمذي في صحيحه عن ابن الزبير قال ان
عليا عليه السلام ذكر بنت ابي جهل فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وآله

فيلزم اشعار بانه لا حاجة الى اثبات ان لفظ الرجس في الآية انما يكون بمعنى الافعال والاقوال المنهي عنها كما مر في تقرير الدليل منه ره

فقال انما فاطمة بضعة مني يؤذيني ما اذاها وينصبني ما نصبها
وقد ذكر الروايات المذكورة في جامع الاصول مع روايات
اخر لا يخلو اكثرها من تأييد لهذا المعنى وقد ذكر الرواية الثانية ابو المظفر
السمعاني في كتاب مناقب الصحابة والثالثة رواها الحافظ
ابو نعيم في كتاب حلية الاولياء وحكى ذلك يحيى بن الحسن بن بطريق
في العمدة وروي في المشكوة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال
فاطمة بضعة مني فمن اغضبها اغضبني وفي رواية يريبني ما
ارابها ويؤذيني ما اذاها ثم قال متفق عليه ومما ورد في هذا المعنى
من طرق اهل البيت عليهم السلام فاكثر من ان يحصى وجه الدلالة
كما مرت الاشارة اليه سابقا انه اذا كانت فاطمة صلى الله
عليها ممن تقارف الذنوب ويرتكبها جاز ايذاؤها بل اقامة الحد
عليها لو فعلت ما يوجب حدا ولم يكن رضاها رضى الله سبحانه
اذا رضيت بمعصية ويكون ذلك يناقض عموم الاخبار المستفيضة
وليس موضع الاستدلال فيها لفظة بضعة بالفتح وقد يكسر اي
القطعة من اللحم حتى يجاب بما اجاب به صاحب المواقف من انه مجاز
لا حقيقة وان عصمة النبي قد تعدم ما فيه ولا يجب ايضا مساواة
البعض الجملة في جميع الاحكام انتهى ولم نقف في كلام احد من الاصحاب
الى الان على هذا النوع من الاستدلال الذي يظهر من كلام صاحب
المواقف هذا فان قيل لعل المراد من اذاها ظلما فقد اذاني ومن
سرها في طاعة فقد سرني ومثل ذلك يشيع التخصيص في العمومات

قلنا اولا لا ريب في ان التخصيص خلاف الاصل فمن اراده فعليه اقامة
الدليل وثانيا ان فاطمة صلى الله عليها يكون حينئذ كسائر المسلمين وذلك
باطل لوجوه الاول انه لا معنى حينئذ لتفريع كون ايذائها ايذاء للرسول
على كونها بضعة منه والثاني ان كثيرا من الاخبار الصحيحة عند الفريقين ورد
بلفظ الحصر وذلك مما يبطله والثالث ان انكاره صلى الله عليه وآله
على بني هشام بن المغيرة في ان ينكحوا ابنتهم علي بن ابي طالب صلى الله
عليه بيانا في ذلك فان ذلك مما اباحه الله سبحانه بل مما رغب
فيه وحث عليه لولا كونه ايذاء لسيدة النساء صلى الله عليها نكاح
وكذا م
بنت ابي جهل فانها ليست من المشركات فان قيل هذا الاستدلال
لا يتم عند من جوز صدور الذنب عن النبي صلى الله عليه وآله قلنا قد
مر ما يدل على عصمته صلى الله عليه وآله وثانيا ان ما يدل على حرمة
ايذاء الرسول صلى الله عليه وآله من النصوص القرآنية مثل قوله تعالى
والذين يؤذون رسول الله لهم عذاب اليم وقوله تعالى وما كان
لكم ان تؤذوا رسول الله وقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله
لعنهم الله في الدنيا والآخرة واعد لهم عذابا مهينا يدفع هذا الاحتمال و
يدل على عصمته صلى الله عليه وآله بعين ما ذكرناه في الاخبار و
مما يدل على عصمتها صلى الله عليها الاخبار الدالة على وجوب
التمسك باهل البيت عليهم السلام وعدم جواز التخلف عنهم وما تقرب
من هذا المعنى ولا ريب في ان ذلك لا يكون ثابتا لاحد مطلقا الا اذا

كان معصوما وقد ثبت في تفسير آية التطهير انها صلى الله عليها داخلة
في اهل البيت عليهم السلام فقد تم الدلالة على عصمتها ومن جملة تلك الاخبار
ما رواه مسلم باسناده عن زيد بن حسان في اخبار آية التطهير وروى
الترمذي في صحيحه ورواه في جامع الاصول في كتاب الاعتصام من
حرف الهمزة عن جابر بن عبد الله الانصاري قال رايت رسول الله
صلى الله عليه وآله في حجة الوداع يوم عرفة وهو على ناقته القصواء
يخطب فسمعته يقول اني تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا
كتاب الله وعترتي اهل بيتي وروى الترمذي عن زيد بن ارقم قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا
بعدي احدهما اعظم من الاخر وهو كتاب الله حبل ممدود من السماء
الى الارض وعترتي اهل بيتي لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وروى
احمد بن حنبل في مسنده عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله
صلى الله عليه وآله اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي الثقلين
واحدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض
وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وروى
الزمخشري وهو النقي المباين عن الجمهور باسناده قال قال رسول
الله صلى الله عليه وآله فاطمة مهجة قلبي وابناها ثمرة فؤادي وبعلها
نور بصري والائمة من ولدها امناء ربي وحبل ممدود بينه وبين
خلقه من اعتصم بهم نجا ومن تخلف عنهم هوى وروى الثعلبي في تفسير

قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا باسانيد متعددة عن رسول الله
قال يا ايها الناس قد تركت فيكم الثقلين خليفتين ان اخذتم بهما لن تضلوا
بعدي احدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض
وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض والروايات في هذا المعنى
متواترة عند العامة والخاصة اختصرنا بذكر هذه منها مخافة الاطناب والله
هو الهادي الى الصواب فان قيل هذه الاخبار انما يفيد وجوب التمسك
بالكتاب والعترة معا وهو لا ينتج مدعاكم مع انها معارض باصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم قلنا وجوب التمسك بهم غير محتاج الى ضم الكتاب
والا لم يكن له مزية على غيرهم والمعارض على تقدير ثبوته لا يصلح للمعارضة
لانه آحاد في مقابل المتواتر ولان جعل العترة قرينة الكتاب يدل على انه
لا يجوز مخالفتهم بوجه من الوجوه كما لا يجوز مخالفة الكتاب فوجب حمل
الاقتداء بالاصحاب على الرواية والنقل او تخصيص الاصحاب بالعترة
لان حمل العام على الخاص شايع وان الحسن والحسين صلوات الله عليهما
سيدا شباب اهل الجنة قد تقدم ما يدل على عصمتهما صلوات الله عليهما
وان العشرة الذين منهم الائمة الاربعة وطلحة وزبير مبشرون بالجنة
العشرة هم ابو بكر وعمر وعثمان وامير المؤمنين ع وطلحة وعبد الرحمن
بن عوف وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد وابو عبيدة بن الجراح
اقول هؤلاء العشرة سوى مولانا امير المؤمنين ع كلهم في النار و
ما روي في بشارتهم بالجنة موضوع ليس في كتبهم المعتبرة والدليل
على ذلك ان تلك الروايات انما ينتهي الى من جاهر بعداوة اهل البيت ع

والزبير بن عوام

واما استدلالهم على ذلك بقوله تعالى محمد رسول الله والذين معه اشداء على
الكفار رحماء بينهم الى قوله تعالى ومثلهم في الانجيل لان هؤلاء العشرة
معه صلى الله عليه وآله اذا كانوا كذلك فهم احق الخلق بما تضمنه القران
من وصف اهل الايمان ومدحهم بالظاهر من البيان وذلك مانع من
الحكم عليهم بالخطاء والعصيان فاول ما فيه انه يلزم على هذا ان يكون
يزيد ومعاوية ابنا ابي سفيان وعبد الله بن ابي سرح وغيرهم ممن يحذو
حذوهم داخلين في الممدوحين اذ كان جميع هؤلاء اصحاب رسول الله ص
وكان معه ولاكثرهم من النصرة للاسلام والجهاد بين يدي رسول الله ص
والاثار الجميلة والمقامات المحمودة ما ليس لابي بكر وعمر وعثمان وشبهم
المتقدم والحال ان تقدير الكلام ان الذين سبق مثالهم في التورية
والانجيل من جملة اصحابك ومن يعتقد هم اشداء على الكفار الى اخره
ان يستقرئ الجماعة في طلب هذه الصفات فمن كان عليها منهم فقد توجه
اليه المدح وحصل له التعظيم ومن كان على خلاف ذلك فالقران اذاً منبه
على ذمه وكاشف عن نقصه ودال على موجب لعنه فنظرنا في ذلك
واعتبرناه فوجدناه امير المؤمنين ص وجعفر بن ابي طالب وحمزة بن عبد
المطلب وعبيدة بن الحرث وعمار بن ياسر والمقداد بن الاسود وابا دجا
نة وسماك بن خرشة الانصاري وامثالهم من المهاجرين والانصار
رضي الله عنهم قد انتظموا صفات الممدوحين على ان المخالفين رووا عن
علماء التفسير من المحدثين ان هذه الاية انما نزلت في امير المؤمنين ص
والحسن والحسين والائمة من بعدهم عليهم السلام خاصة دون سائر

الناس وذلك ان الله تعالى اخبر عمن ذكره بالسجود لله تعالى وخلع الانداد حالاً
وجود ذلك لمن سجد للاوثان وتعرب باللات والعزى وقد اتفقت
الكافة على ان ابا بكر وعمر وعثمان وطلحة وزبير ونظراءهم قد عبدوا
قبل بعثة النبي ص الاصنام وكانوا دهراً طويلاً يسجدون للاوثان فبطل
ان يكون اسماؤهم ثابتة في التورية والانجيل بذكر السجود على الله تعالى
على ما نطق به القران وثبت لامير المؤمنين ص والائمة من ذريته عليهم السلام
للاتفاق على انهم عليهم السلام لم يعبدوا قط غير الله ولا سجدوا لاحد سواه وقد
تعلقوا بقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك
اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى
والله بما تعملون خبير فزعموا بجهلهم ان هذه الاية دالة على ان ابا بكر
وعمر وعثمان وطلحة والزبير وسعدا وسعيدا وعبد الرحمن وابا عبيدة
من اهل الجنة اذ كانوا ممن اسلم قبل الفتح وانفق وقاتلوا الكفار و
وعدهم الله الحسنى وهي الجنة والجواب ان هذا الحسبان مبني على
دعويين احدهما لا يعضدها برهان والاخرى اتفاقي البطلان اما
الاولى فقولهم ان ابا بكر وعمر انفقا قبل الفتح وهذا مما لا حجة فيه بخبر
ولا كتاب ولا اتفاق اصحاب بل برهان كذب مدعيه لايح والاختلاف
فيه واضح واما الاخرى فهي قولهم انهما قاتلا الكفار وهذه مجمع على
بطلانها اذ لا يضيف احد من العقلاء اليهما قتل كافر معروف ولا
جراحة مشرك موصوف بل هزيمتهما من الزحف شهيرة واظهر من ان
يحتاج الى بيان على انه يلزم ان يكون ابو سفيان وجرو معاوية

وخالد بن الوليد ونظرائهم ممن اجمعت الامة على انهم من اهل النار مع عود
بالحسنى اذ لا خلاف بين الامة في ان ابا سفيان اسلم قبل الفتح وكذلك
معاوية ويزيد وقد كان لهؤلاء الثلاثة من الجهاد بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم
ما لم يكن لابي بكر وعمر وعثمان وقد استثبتوا بقوله تعالى والذي جاء بالصدق
وصدق به اولئك هم المتقون حيث زعموا ان هذه الاية نزلت في ابي بكر
والجواب اما اولا فلما عرفت من ان القول في كتاب الله تعالى بالراي وحمل
معانيه مطابق الهوى لا يجوز ومن قال فيه بغير علم فقد هوى ولم يجد
من عالم بالتفسير القول بذلك وثانيا ان اكثر العامة وجماعة الشيعة
يروون عن علماء التنزيل وائمة القول بالتاويل ان هذه الاية نزلت
في مولانا امير المؤمنين صلى الله عليه وآله على الخصوص وان احتوى
حكمها في حمزة وجعفر وامثالهما من المؤمنين السابقين فممن روى
ذلك ابرهيم بن الحكم باسناده عن ابن عباس في قوله تعالى والذي
جاء بالصدق وصدق به قال هو امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام
وروى عبيدة بن حميد عن مجاهد مثله وروى سعيد عن الضحاك
مثله ثم قوله منهم الائمة الاربعة من حيث الاشعار بان الائمة عنده اربعة
مناقض لقوله تعالى ثم آل الامر الى الحسن عليه السلام وبعد ستة اشهر
من بيعته سلم الامر الى معاوية تسكينا للفتنة فانه يلزم منه ان يكون
الائمة خمسة لان الامامة يثبت عنده بالبيعة وقد انعقدت على
امامته صلى الله عليه ولا ينافي ذلك حكاية التسليم سيما اذا كان
لوجود مصلحة على ما يشعر به قوله تسكينا للفتنة ولو سلم

فهو

فهو انما ينافي امامته صلى الله عليه بعد التسليم لا قبله ثم الفضل للعلم و
التقوى ومعلوم لكل عاقل اتصاف ائمتنا عليهم السلام بالعلم والتقوى بل
انحصارهما فيهم صلى الله عليهم وهما فضل العترة الطاهرة والحق تعظيم جميع
الصحابة والكف عن الطعن فيهم سيما المهاجرين والانصار لما ورد في الكتاب
والسنة من الثناء عليهم ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم الله الله في اصحابي

لا تسبوا اصحابي

خير القرون قرني اقول والحق ان من الصحابة من استقر بعد النبي صلى الله عليه وآله على الايمان
ولم يخالف الفعل اساسه فيجب تعظيمه والكف عن طعنه وتوجه المدح اليه والحاصل
ان مجرد كون الشخص صحابيا لا يلزم التعظيم بل مناط الايمان ومتابعة امير المؤمنين
والائمة من ولده صلى الله عليهم اجمعين وكلما ورد في الكتاب والسنة من
المدح والثناء على الصحابة فينحصر الى من كان على الصفات التي عرفتها
ويشهد بذلك الخبر وحكم العقل على خلافهما تغلبه ما عليه وتوقف علي عن
بيعة ابي بكر كان لحزنه بسبب فوت النبي صلى الله عليه وآله وقد عرفت حقيقة
حال بيعة امير المؤمنين لابي بكر وسبب توقفه فيه وانه صلى الله عليه كان
مجبورا في البيعة وعن نصرة عثمان لعدم رضاه بل لرضاه وعن قبول بيعته
لاعظام الحادثة يعني قتل عثمان والصحيح على ما في الاخبار انه صلى الله عليه لم
يتوقف في ذلك وعن قصاص القتلة يعني قتلة عثمان لشوكتهم او لانه
راى عدم مواخذة البغاة لما اتلفوا من المال والدم اذا انقادوا للامام عدل
بل توقفه صلى الله عليه في ذلك كان لرضاه بذلك ويشهد بذلك انه صلى الله عليه
جعل قتلة عثمان من خواصه وبطانته وتوقف الجماعة وهم على ما نقل في شرح المقاصد
سعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد واسامة بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم

عن الخروج معه صلى الله عليه وآله الى الحروب كان لاجتهاد منهم او لعدم التزام منهم بل
لعدم ايمانهم بالله تعالى لا لنزاع في امامته ذلك اول النزاع والمصيب في حرب
جمل وحرب صفين وحرب الخوارج علي عليه السلام والمخالفون بغاة لا فسقة ولا
كفرة لما لهم من الشبهة والحق ان مخالفه ومنازعه من حيث الكفرة
بل الشاك في امره خارج عن دين الاسلام لقوله صلى الله عليه وآله حربك
يا علي حربي ولما تواتر من قوله صلى الله عليه وآله الحق مع علي اينما دار دار معه
ومن قوله صلى الله عليه وآله من آذى عليا فقد آذاني ايها الناس من آذى
عليا بعث يوم القيامة يهوديا او نصرانيا ولما رواه الخوارزمي في الفصل
الثامن في بيان ان الحق مع علي وانه مع الحق من قوله صلى الله عليه وآله
لعمار يا عمار اذا رايت عليا سلك واديا وسلك الناس واديا غيره
فاسلك مع علي ودع الناس فانه لن يدليك في ردى ولن يخرجك
من الهدى يا عمار انه من تقلد سيفا اعان به عليا على عدوه قلده الله
يوم القيامة وشاحا من نار ولما رواه الفقيه ابن المغازلي الشافعي باسناده عن
ابي ذر رضه قال قال رسول الله صلعم من ناصب عليا الخلافة بعدي فهو
كافر وحارب الله ورسوله ومن شك في علي فهو كافر ولما رواه
الخوارزمي باسناده عن ابن عمر عن النبي صلعم انه قال من فارق عليا فقد
فارقني ومن فارقني فقد فارق الله ولما رواه ابن المغازلي الشافعي باسناده
عن جابر قال اخذ النبي صلعم بعضدي علي صلعم وقال هذا امير البررة
وقاتل الكفرة منصور من نصره مخذول من خذله ولما رواه الخوارزمي عن النبي
صلعم انه قال حب علي حسنة لا تضر معها سيئة وبغضه سيئة لا ينفع معها

حسنة ولقوله صلى الله عليه وآله في حديث الغدير اللهم وال من والاه
وعاد من عاداه وبعضهم ما يدل على التسوية بينه وبين النبي صلعم من
الآيات والاخبار ويزيد ذلك بيانا قوله صلى الله عليه وآله في خبر مشهور
المستفيض انا وعلي من نور واحد وقوله صلى الله عليه وآله علي مني
بمنزلة رأسي من بدني واما حكاية الشبهة فواهية لان الكلام انما
هو فيما اذا كان صاحب الشبهة مجتهدا في الدين على الشرائط المعتبرة
في الاجتهاد لا في كل من يخيل شبهة واهية وتاويلا فاسدا ولهذا
نهى علي صلعم عن لعن اهل الشام هذه الرواية مجهولة وان صحت فلها
تاويل الخامس عشر فيما يلحق بباب الامامة من بحث ظهور المهدي القائم
من آل محمد صلعم ونزول عيسى على نبينا وآله وعليه السلام وخروج دجال قد
ورد احاديث صحيحة في ظهور امام من ولد فاطمة صلوات الله عليها يملأ
الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا عن ابن مسعود قال قال رسول الله
لا يذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من اهل بيتي يواطئ اسمه
اسمي وعن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلعم المهدي مني اجلى
الجبهة اقنى الانف يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا
يملك سبع سنين وعنه قال ذكر رسول الله صلعم بلاء يصيب هذه
الامة حتى لا يجد الرجل ملجأ يلجأ اليه من الظلم فيبعث الله رجلا من عترتي
اهل بيتي فيملأ به الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا وقد هبط

السنة الى انه امام عدل من ولد فاطمة صلوات الله عليها يخلق الله تعالى متى شاء و
يبعثه نصرة لدينه والحق ما ذهب اصحابنا الامامية رض من انه محمد بن الحسن العسكري ع
واختفى خوفا من الاعداء ويدل عليه اخبار متواترة من طرق اهل البيت صلوات الله
عليهم ولا استحالة في طول عمره كنوح وخضر على نبينا وآله وعليهما بما تجاوز عن الروايات الواردة
في طرق اهل البيت ع فما رواه الشيخ النبيل الفقيه ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن
موسى بن بابويه القمي رح قال حدثنا محمد بن احمد العلوي عن ابي غانم الخادم
قال ولد لابي محمد ع ولد فسماه محمدا فعرضه على اصحابه يوم الثالث وقال هذا
صاحبكم من بعدي وخليفتي عليكم وهو القائم الذي تمتد عليه الاعناق
بالانتظار فاذا امتلات الارض جورا وظلما خرج فملأها قسطا وعدلا وعنه
قال حدثنا علي بن الحسين بن الفرج المؤذن رح قال حدثني محمد بن الحسن
الكرخي قال سمعت ابا هارون رجلا من اصحابنا يقول رايت صاحب الزمان
عليه السلام وكان مولده يوم الجمعة سنة ست وخمسين ومائتين وعنه قال
حدثنا ابو العباس احمد بن عبد الله بن مهران الآبي العروضي رح قال حدثني
بمرو قال حدثنا احمد بن الحسن بن اسحق القمي قال لما ولد الخلف الصالح عليه السلام
ورد من مولانا ابي محمد الحسن بن علي عليهما السلام على جدي احمد بن اسحق كتاب
واذا فيه مكتوب بخط يده عليه السلام الذي كان يرد به التوقيعات عليه ولد
المولود فليكن عندك مستورا وعن جميع الناس مكتوما فانا لم نظهر
عليه الا الاقرب لقرابته والمولى لولايته احببنا اعلامك ليسرك الله به كما سرنا
وعنه قال حدثنا محمد بن علي ماجيلويه رح قال حدثنا محمد بن يحيى العطار قال
حدثني جعفر بن محمد بن مالك الفزاري قال حدثني محمد بن معاوية بن حكيم و

محمد بن موسى بن المتوكل رضي الله عنه قال حدثنا عبد الله بن جعفر الحميري

ومحمد بن ايوب بن نوح ومحمد بن عثمان العمري قالوا عرض علينا ابو محمد الحسن بن
علي ع ابنه ع ونحن في منزله وكنا اربعين رجلا فقال هذا امامكم من بعدي
وخليفتي عليكم ولا تتفرقوا من بعدي فتهلكوا في اديانكم اما انكم لا ترونه بعد يومكم
هذا قال فخرجنا من عنده فما مضت الا ايام قلائل حتى مضى ابو محمد صلوات الله عليه
وعنه قال حدثنا جعفر بن محمد بن مسعود العياشي قال حدثنا آدم بن محمد البلخي قال
حدثني علي بن الحسن بن هارون الدقاق قال حدثنا جعفر بن محمد بن عبد الله بن
القاسم بن ابراهيم الاشتر قال حدثنا يعقوب بن منقوش قال دخلت على ابي
محمد الحسن بن علي ع وهو جالس على دكان في الدار وعن يمينه بيت وعليه
ستر مسبل فقلت له سيدي من صاحب هذا الامر فقال ارفع الستر فرفعته فخرج
الينا غلام خماسي له عشر او ثمان او نحو ذلك واضح الجبين ابيض الوجه دري
المقلتين شثن الكفين معطوف الركبتين في خده الايمن خال وفي راسه ذؤابة
فجلس على فخذ ابي محمد عليه السلام ثم قال لي هذا هو صاحبكم ثم وثب فقال له يا بني ادخل
الى الوقت المعلوم فدخل البيت وانا انظر اليه ثم قال لي يا يعقوب انظر من في البيت
فدخلت فما رايت احدا وعنه قدس سره باسناده الى المفضل بن عمر قال قال الصادق
جعفر بن محمد عليه السلام ان الله تبارك وتعالى خلق اربعة عشر نورا قبل خلق الخلق
باربعة عشر الف عام فهي ارواحنا فقيل له يا ابن رسول الله ومن الاربعة عشر
فقال محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين والائمة من ولد الحسين آخرهم
القائم الذي يقوم بعد غيبته فيقتل الدجال فيطهر الارض من كل
جور وظلم وعنه قدس سره باسناده الى احمد بن اسحق الاشعري قال دخلت

على ابي محمد الحسن بن علي عم وانا اريد ان اساله عن الخلف بعده فقال لي مبتدئا
يا احمد بن اسحق ان الله تبارك وتعالى لم يخل الارض منذ خلق ادم ولا يخليها الى يوم القيامة
من حجة الله على خلقه به يدفع البلاء عن اهل الارض وبه ينزل الغيث وبه يخرج بركات
الارض قال فقلت يا ابن رسول الله فمن الامام والخليفة بعدك فنهض عم فدخل البيت
ثم خرج وعلى عاتقه غلام كان وجهه القمر ليلة البدر من ابناء ثلث سنين فقال
يا احمد بن اسحق لولا كرامتك على الله تعالى وعلى حججه ما عرضت عليك ابني هذا انه
سمي رسول الله صلعم وكنيه الذي يملا الارض قسطا وعدلا كما ملئت
جورا وظلما يا احمد بن اسحق مثله في هذه الامة مثل الخضر عليه السلام ومثله
كمثل ذي القرنين والله ليغيبن غيبة لا ينجو فيها من الهلكة الا من ثبته الله
على القول بامامته ووفقه للدعاء بتعجيل فرجه قال احمد بن اسحق فقلت
له يا مولاي هل من علامة يطمئن اليها قلبي فنطق الغلام عليه الصلوة والسلام
بلسان عربي فصيح فقال انا بقية الله في ارضه والمنتقم من اعدائه فلا
تطلب اثرا بعد عين يا احمد بن اسحق قال فخرجت مسرورا فرحا فلما كان من
الغد عدت اليه فقلت له يا ابن رسول الله صلعم لقد عظم سروري بما انعمت علي
فما السنة الجارية فيه من الخضر وذي القرنين فقال طول الغيبة فقلت له يا ابن
رسول الله صلعم وان غيبته لتطول قال اي وربي حتى يرجع عن هذا الامر اكثر القائلين
به فلا يبقى الا من اخذ الله عهده لولايتنا وكتب في قلبه الايمان وايده بروح منه
يا احمد بن اسحق هذا امر من امر الله تعالى وسر من سر الله وغيب من غيب الله
فخذ ما اتيتك واكتمه وكن من الشاكرين تكن معنا غدا في عليين

اخي

اخر عن احمد بن اسحق رض مثله والاخبار الصحيحة الواردة من اهل البيت عم في ذلك اكثر
من ان يحصى فمن اراد الوقوف عليها فليطلبها من الكتب المعتبرة من اصحابنا سيما كتاب اكمال
الدين واتمام النعمة وقد قال بعض المخالفين اليس رسول الله صلعم قد ظهر من اصحابه
ودعا الى نفسه قبل الهجرة فكيف لم يخف مع ذلك على نفسه ولا حماه الله بستره وكذا
ومن قبله اخفاه امه كما زعمتم في ذلك في امامكم المنتظر من بين الائمة والسلام
بالقيام بالسيف دون ابائه والجواب اولا ان المصلحة لا تدرك بالقياس وانما يعلم
من جهة علام الغيوب فيمكن ان يكون سبحانه قد علم من حال رسوله صلعم انه لا يقدم
عليه بخلاف الامام المنتظر عم وتوضيح ذلك انه لم يتعرض احد من عبدة الاوثان
ولا اهل الكتاب ولا احد من ملوك العرب والعجم منهما فقد نصل لهم من البشارة بالنبي صلعم
لاحد من ابائه ولا باخافة ولا سيما وان احدا من امهاته لم تعرف بالحمل ولا خلاف
في ان الملوك من ولد العباس لم يزالوا على الاخافة لاباء هذا الامام عم وليشهد
بذلك ما جرى من ابي جعفر مع الصادق عم ومن هارون مع ابي الحسن موسى بن
جعفر الكاظم عم حتى هلك في حبسه ببغداد وما قصد به المتوكل ابا الحسن العسكري
جد الامام عم حين اشخصه من الحجاز فحبسه بسر من راى وكذلك امر ابي محمد عم بعده
ثم كان امر المعتمد بعد وفاة ابي محمد عم من حبسه لجواريه والمسئلة عن حالهن
في الحمل حتى بقي بعض جواري ابي محمد في الحبس مدة كثيرة فبان بها ان الخوف قد كان
موقوفا من رسول الله صلى الله عليه واله من بني هاشم وبني عبد المطلب وجميع
اهل بيته واقاربه لان الشرف المتوقع له بالنبوة كان شرفهم وعلمهم بهذه الحالة
سعيهم على صيانته وحفظه فيحرسون عن ايقاع الضرر به صلعم ثم قيل ان الغيبة

قيام

ان كان سببها الخوف فقد كان سبب ان يحصل غيبة الائمة في ايام بني امية وكثير
من ايام بني العباس لان الخوف كان هناك اظهر واكثر ثم انه كيف يصح غيبته
مع شرف الحاجة اليه ولئن جاز ان يجوز ان لا نصب امام مع اتمام التكليف وايضا فهلا
يجب على من حكم باستتار امام الزمان من جهة الله تعالى وحفظه من كل مخافة والجواب
عن الاول ان الخوف في زمان بني امية وبني العباس ليس مثل الخوف هناك فانا نعلم
ان من تقدم امام زماننا من ابائه لم يكن احد منهم يدعى له وينتظر منه انه يخرج
الارض من ايدي الجبابرين واصلاح ما فسد من الامور وارتجاع ما غصب من الحقوق
وهذا كله موجود في امام زماننا ولهذا كتمت ولادته واخفى في الابتداء امره ولكن
لما مات الحسن صاحب العسكر هجم المتملك على جواريه واحاط بهم ليظهر له ميلاد القائم
الذي ينتظر منه العجائب وقلب الدول ولم يعلم ان ميلاده قد تقدم وانه ولد قبل
وفاة ابيه فكيف يجمع من تصفح احوال الزمان ومن تقدم من ابائه عليهم السلام
على ان احوال الخائف انما يرجع الى اعتقاداته وظنونه فتفطن وعن الثاني ان
سبب الغيبة انما هو فعل الظالمين وتقصيرهم فيما يلزمهم من تمكين الامام فيرد
انهم مع الغيبة متمكنون من مصلحتهم بان يزيلوا السبب فيظهر الامام ع وعن
الثالث ان الحراسة من المخافة على ضربين فمنها ما لا ينافي التكليف وهذا القسم
قد فعل الله تعالى على ابلغ الوجوه وحرس الامام بالحجج والبينة ونصرة بالادلة ومنها
ما ينافي التكليف واستحقاق الثواب والعقاب فان اما هذا القسم من حيث الوجوب
لان الامام انما يحتاج اليه للمصلحة في التكليف فكيف يجمع بينه وبين ما ينافي
التكليف هذا ثم اعلم ان المخالفين قد وافقونا في هذه المسئلة من حيث

لا يشعرون بخلافهم كما ذكره الفخر في المحصول وغيره في غيره من كتبهم الاصولية قالوا في
مسئلة التعاكس التي هي من فروع مسئلة الاجماع المركب هل يجوز انقسام الامة
الى قسمين يخطى احد القسمين في مسئلة والقسم الاخر في مسئلة اخرى اكثرهم
على انه غير جائز لان خطاهم في مسئلتين لا يخرجهم من ان يكونوا اتفقوا على الخطأ
وهو ممتنع عنهم لقوله ص لا يجتمع امتي على الخطاء ولان الامة في الخطاء جنسه
واتحاد محل الخطاء لازم ولا يخفى ان هذا الدليل يجري في انقسامهم اقساما
متعددة يكون كل قسم مخطئا في مسئلة والاخر في اخرى فيلزمهم عدم
تجويز خلو العصر عن شخص مصيب في جميع احكامه ومعتقداته غير مخطئ في
شيء منها وهذا هو المعصوم الامام الذي اجمع اصحابنا الامامية على وجوده
في جميع الاعصار غير انا نثبت له مع هذه الصفة صفات اخرى ادينا على
اثباتها الدلائل التي مر بعضها والحمد لله رب العالمين ويزيد ذلك بيانا
ما رواه البخاري وغيره من قوله ص لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى
يقوم الساعة وقد ورد احاديث صحيحة في نزول عيسى على نبينا واهل بيته و
عليه السلام منها ما روي عنه ص انه قال والذي نفسي بيده ليوشكن ان ينزل
فيكم ابن مريم حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير وفي خروج الدجال
وغير ذلك من الاشراط كدابة الارض وياجوج وماجوج وطلوع الشمس
من مغربها والخسوف الثلاث وقلة العلم والامانة وكثرة الفسوق والخيانة
ورياسة الفساق والارذال وانتقاد الاسلام على الزوال وافضاء النظام
الى الاختلال عن حذيفة بن اسيد الغفاري قال اطلع النبي ص علينا ونحن

احاديث

تذاكر الساعة فقلنا ماتذكرون قلنا الساعة قال انها لن تقوم حتى يكون قبلها
عشر آيات فذكر الدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى ويأجوج
ومأجوج وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب
وروى عنه صلى الله عليه وآله قال من اشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب
وبالجملة فالاحاديث في ذلك من طرقهم وطرقنا مستفيضة بل متواترة بالمعنى
ويجب حملها على ظواهرها لانها امور ممكنة قد اخبر بها الصادق وذهب الفلاسفة
ان طلوع الشمس من مغربها مما يجب تاويله بانعكاس الامر وجريانها على غير ما ينبغي
وطهر في اكثر ذلك تاويلات فاسدة ثم لما اعترض في ذلك المقام بان اكثر هذه
الاحاديث تشعر بان الامة في اخر الزمان شر الخلق وهذا يناقض قوله صلى الله عليه وآله
مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام اخره اجاب المصنف قدس سره بجواز
ان يكون هذا عند غاية قرب الساعة وحين انقراض زمن التكليف فلا ينافي
احتمال الخيرية في الامة على ما قال صلى الله عليه وآله وسلم مثل امتي مثل المطر
لا يدرى اوله خير ام اخره رزقنا الله خير الآخرة والاولى ووفقنا للعمل بما يحب
ويرضى انه خير موفق ومعين والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على
محمد وعترته الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم وغاصبي حقوقهم الى الابد
تمت مؤلفه افقر العبيد محمد امين بن محمد سعيد وقد اتفق الفراغ في
ليلة الخميس من شهر صفر ختم بالخير والظفر سنة
الى هنا انتهى كلامه جعله الله في فراديس الجنان
مقامه قد فرغ من تحريرها في اوايل
شهر ربيع الاول من شهور
سنة ١١٨٦

